

列子探微

文史哲大系22

蕭登福 著

文津出版社印行

文史哲大系22

蕭登福 著

列子探微

文津出版社印行

自序

列子其人，年世先莊子，莊子稱之。《列子》其書，《漢志》有載，劉向曾爲校訂。唐、宋尊崇道教；玄宗天寶元年，以莊子、文子、列子、庚桑子爲眞人，四子之書爲眞經，崇玄學，置博士、助教及學生（見《舊唐書玄宗本紀》）。其中列子爲冲虛眞人，《列子》書爲冲虛眞經。至宋世，於冲虛稱號之下又加入了「至德」二字，於是《列子》書成爲《冲虛至德眞經》；列子其人，則徽宗宣和元年復詔封爲致虛觀妙眞君。

列子之學風，較近於老聃、關尹；貴淸虛，守自然。《列子》一書，今存者八篇，與《漢志》所載者相符。然自其內容而言，楊朱篇縱慾貪生之思想，與列子之視死生如夢、苦逸相循者相反；則八篇之內容，當非成於一人一時之手。其中有列子門人及列子後學而兼習楊朱者之所撰，亦有少部份爲後人增入者。然書中多古字、叚借義，大抵尙存先秦風貌，非是六朝人所僞撰。

筆者自一九八一年起即開始硏治列子，並論撰其思想；一九八二年曾將《列子與佛經》、《列子天道觀》、《列子生死觀》、《列子的人生觀》等四篇論文陸續發表於學術期刊雜誌中。其後因事間隔，至一九八九年始再重拾舊業，復增撰二篇論文，冠於首尾；並將《列子與佛經》一文，予以增改移易，其餘三篇則仍其舊貫，另附以硏治列子之重要參考資料，合併成一書，名曰

《列子探微》。然才疏學淺，容有缺漏處，則望博雅君子予以指正。

目錄

第一章　列子其人及《列子》成書年代之探討

一、列子其人

甲、列子的生平事蹟

列子其人，太史公不爲立傳❶，有關列子學行事蹟的記載，見之載籍的，在先秦則有《列子》、《莊子》、《呂氏春秋》、《尸子》、《韓非子》、《戰國策》等書，這些書中，有的談到了他的居里妻孥，有的談到了他的學行、師友。今綜結諸書所載的而說：

列子爲春秋時鄭人，曾在鄭國甫田（亦稱圃澤）住了四十年之久，好清靜，崇尚自然，因此不被當時權貴所知。生活艱苦，面有饑色，有人曾向當時的國相鄭子陽推薦列子的才學，子陽派人送糧粟來救濟他，被列子所拒；夫妻兩人曾因此而吵了一架。後來鄭國饑荒，列子生活不下去了，曾離開鄭國到衞國去謀生。《列子天瑞篇》說：

『子列子居鄭國，四十年，人無識者；國君、卿大夫眎之，猶衆庶也。國不足，將嫁於衞。』

《列子說符篇》：

『子列子窮，容貌有饑色，客有言之鄭子陽者，曰：「列禦寇蓋有道之士也，居君之國而窮，君無乃爲不好士乎乎！」鄭子陽卽令官遺之粟。子列子出見使者，再拜而辭。使者去。子列子入，其妻望之，而拊心曰：「妾聞爲有道者之妻子，皆得佚樂。今有饑色，君過而遺先生食，先生不受，豈不命也哉？」子列子笑謂之曰：「君非自知我也，以人之言而遺我粟，至其罪我也，又且以人之言。此吾所以不受也。」其卒，民果作難而殺子陽。』

列子往衞國的途中，在道旁用餐，看到了百歲髑髏頭，拔去了上面的雜草，而觸發了萬物皆未嘗生未嘗死的感歎，以爲萬物皆出於機，皆入於機，無所謂生死。有關這段記載，《列子天瑞篇》有之，《莊子至樂篇》亦有之。文字差異不大。《列子》較詳盡，今引述於后：

『子列子適衞，食於道，從者見百歲髑髏，攓蓬而指，顧謂弟子百豐曰：「唯予與彼知而未嘗生未嘗死也。此過養乎？此過歡乎？」種有幾：若䵷爲鶉，得水爲㡭，得水土之際，則爲䵷蠙之衣……久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人久入於機。萬物皆出於機，皆入於機。』

《列子仲尼篇》說列子好游，那麼他所游歷的地方必多，《列子》書中曾提到他到過衞（見《天瑞篇》），到過齊（見《黃帝篇》）。列子有妻子，有沒有後代，載籍未曾提到。至於他的妻子，《說符篇》說列子婉拒鄭子陽的糧粟，他的妻子曾怨恨的搥胸責罵他。《黃帝篇》則說：

「列子爲其妻爨。」以當時的社會標準來看，列子的這位妻子，雖然未必是悍婦，却也不好相與。

列子的老師有壺丘子林、老商氏。《黃帝篇》、《仲尼篇》說列子跟老商氏學了九年之久，但《天瑞、黃帝、仲尼、說符》等篇，則一再談到列子向壺丘子問學的情形，似乎列子跟壺丘子的關係，顯然要比老商氏來得密切。

列子常親近請益的人爲關尹子❷；亦師亦友者，有伯昏瞀人。伯昏瞀人亦作伯昏无人。列子與伯昏瞀人的事蹟，散見於《列子天瑞、仲尼、黃帝篇》及《莊子田子方、列禦寇等篇》。此外，列子的友人有伯高子❸。至於列子的鄰居則爲南郭子，南郭跟他隔鄰有二十年之久，近人錢穆、嚴靈峯等疑其人卽是《莊子》書中的南郭子綦❹。

列子的學生有百豐（見《天瑞篇》），有尹章戴（見《黃帝篇》）。列子的學說，其要旨在貴淸虛，重自然，大抵接近於老聃、關尹之學風。《列子天瑞篇》云：

或謂子列子曰：「子奚貴虛？」列子曰：「虛者，無貴也。」子列子曰：「非其名也，莫如靜，莫如虛。靜也，虛也，得其居矣。取也，與也，失其所矣。事之破毁，而後有舞仁義者，弗能復也。」

《尸子廣澤篇》：

列子貴虛。

《呂氏春秋不二篇》：

子列子貴虛。

上述可知列子之學貴虛。又，《列子天瑞篇》說：「生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息；謂之生化形色智力消息者，非也。」，《列子力命篇》：「既謂之命，奈何有制之者。……自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自貧自富。」此兩處的自生自化，自壽自夭，皆是指自然而然而言❺。這些都可以說明列子的學說貴淸虛重自然。列子之學，在戰國之世仍有研治者。《戰國策韓策二》：

『史疾爲韓使楚，楚王問曰：「客何方所循？」曰：「治列子圉寇之言。」曰：「何貴？」曰：「貴正。」王曰：「正亦可爲國乎？」曰：「可。」王曰：「楚國多盜，正可以圉盜乎？」曰：「可。」曰：「以正圉盜，奈何？」頃間，有鵲止於屋上者。曰：「請問楚人謂此鳥何？」王曰：「謂之鵲。」曰：「謂之烏，可乎？」曰：「不可。」曰：「今王之國，有柱國、令尹、司馬、典令。其任官置吏，必曰：『廉潔勝任。』今盜賊公行而弗能禁也，此烏不爲烏，鵲不爲鵲也。』

文中的貴正之說，與儒家之正名及名、墨正名實的思想相近，當是彼時各學派對治國之方的共識。除此共識外，各家仍有各自之主張，如儒之重仁義，列子之貴淸虛，名家之離堅白，墨家之尚儉薄葬等，因而不可以爲列子有貴正之說，而逕認爲承自儒家❻。

以上爲列子之學風及其生平事蹟之情形。底下再來探討列子所處的時代。

乙、列子之時代

《列子》書中談及與列子同時代的人有關尹、壺丘子林、伯昏瞀人、鄭子陽、長盧子、季咸等。而《呂氏春秋下賢篇》云：「子產相鄭，往見壺丘子林，與其弟子坐，必以年，是倚其相於門也。」高誘注云：「子產，壺丘子弟子。」，據此則列子與子產、孔子、老子、關尹等皆爲同時人，老子、關尹之年歲當長於子產、列子等。如此則列子之年世，當不難明白，但其實歷代學者對列子的年世，爭議頗多。其主要的原因有二：1. 劉向序裡說列子爲鄭穆公時人，而穆公即位於周襄王二十五年（西元前六二七年），死於周定王元年（西元前六〇六年），穆公死後五十五年孔子才出生❼，如說列子與孔子、子產等同時，則列子將比孔子年長約六、七十歲。2.《列子說符篇》言鄭之國相子陽曾遺列子粟，列子不受，其後民作難殺子陽。據《史記卷四十二鄭世家》，子陽爲繻公之相。繻公二十五年，殺其相子陽（西元前三九八年），而孔子死於周敬王四十一年（西元前四七九年），子產死於周敬王二十四年（西元前四九六）。縱使以繻公即位之年算起（西元前四二三年），彼時孔子已死五十六年，子產死七十三年）。列子若在世，至少也應是九十餘歲的人了。因此唐人柳宗元、宋人葉大慶，對此均有所論說；而宋人高似孫甚至懷疑列子爲杜撰之人物。劉向《列子新書目錄》：

『列子者，鄭人也，與鄭繆（穆）公同時，蓋有道者也。其學本於黃帝老子，號曰道家……

孝景皇帝時，貴黃老術此書頗行於世，及後遺落，散在民間，未有傳者，且多寓言，與莊周相類，故太史公司馬遷不爲列傳。』

柳宗元《辯列子》：

『劉向古稱博極群書，然其錄《列子》，獨曰鄭繆公時人。繆公在孔子前幾（近）百歲，《列子》書言鄭國皆云子產、鄧析，不知向何以言之如此？《史記》鄭繻公二十四年，楚悼王四年，圍鄭，鄭殺其相駟子陽❽，子陽正與列子同時；是歲，周安王三年，秦惠王、韓烈侯、趙武侯二年，魏文侯二十七年，燕釐公五年，齊康公七年，宋悼公六年、魯繆公十年。不知向言魯繆公時，遂誤爲鄭耶？不然，何乖錯至如是？』

宋・葉大慶《考古質疑》：

『劉向校定列子書，定著八篇，云：「列子，鄭人，與穆公同時，蓋有道者也。孝景時貴黃老術，此書頗行於世。」大慶案：繆公立于魯僖三十二年，薨于魯宣三年，正與魯文公並世。……因觀《莊子讓王篇》云：「子列子窮，貌有饑色，客有言于鄭子陽……」觀此，則列子與鄭子陽同時，及考《史記鄭世家》，子陽乃繻公時二十五年殺其相子陽，即周安王四年癸未歲也。然則列子與子陽乃繻公時人。劉向以爲繆公，意者誤以繻爲繆歟？……蓋列與莊相去不遠，莊乃齊宣、梁惠同時，列先于莊，故莊子著書多取其言也。』

以上劉向以列子爲鄭繆公時人，柳宗元、葉大慶以列子爲魯穆公（鄭繻公）時人，此外，宋

之高似孫更以列子爲虛構之人物。宋・高似孫《子略》云：

『劉向論《列子》書，《穆王》、《湯問》之事，迂誕恢詭，非君子之言。又觀穆王與化人游，若清都、紫微、鈞天、廣樂，帝之所居；夏革所言，四海之外，天地之表，無極無盡；傳記所書，固有是事也。人見其荒唐幻異，固以爲誕。然觀太史公史，殊不傳列子，如莊周所載許由、務光之事，漢去古未遠也，許由、務光往往可稽，遷獨疑之；所謂禦寇之說，獨見於寓言耳，遷於此詎得不致疑耶！周（莊子）之末篇敍墨翟、禽滑釐、愼到、田駢、關尹之徒，以及於周（莊子），而禦寇獨不在其列。豈禦寇者，其亦所謂鴻蒙、列缺者歟？』

據上所言，有關列子之年世，歷來盛行之說有三：一爲劉向以列子爲鄭繆公時人，如此，則列子年長於子產、孔子七、八十歲，將與老子相近，甚或大於老子。若此，則與列子問道於關尹之事相違。因此後世學者，大都不採此說。其二，柳宗元以爲是魯穆公（鄭繻公）時人；《漢書古今人表》卽把列子置於魯穆公與鄭子陽之間，則或許如柳氏所說劉向之鄭繻乃是魯穆（繆）之譌。宋・葉大慶本其說，更依據《列子》及《莊子》書中談及列子與鄭子陽之事，而推斷列子爲鄭繻公時人，與子陽同時，此說較近情理，較爲一般人所接受。若如此，則列子年紀必小於孔子、子產，但在鄭繻公之時，其年歲亦應已九十餘，才能與孔子及子產年世相及。至於高似孫之說，顯係無稽之談。列子其人，《莊子》、《呂氏春秋》、《韓非子》、《尸子》均有載述，《戰

國策》更載韓人史疾治列子之言，均可證明列子實有其人。

除上三說外，近人馬敍倫《列子僞書考》以爲莊、列書中所言之子陽，卽是子駟之誤。其文云：

『按子陽當作子駟，因駟子陽而誤。考《莊子德充符篇》，子產師伯昏无人。《田子方篇》云：「列子爲伯昏无人射。」又《呂氏春秋下賢篇》云：「子產見壺丘子林。」《莊子應帝王篇》言列子見壺子；司馬彪云：「壺子，名林，鄭人。」是列子又與子產同師。《莊子達生篇》、《呂氏春秋審己篇》並言列子問於關尹子。關尹子與老子同時，則列子並子產時可信，子駟正與子產同時。』

子駟，據《左傳》所載，係被殺於魯襄公十年（鄭簡公三年，周靈王九年，西元前五六三年）。若此，列子之年歲必略長於孔子。

以上爲有關列子年世之四種說法，而以葉大慶及馬敍倫之說較可信。

綜歸之，列子其人，劉向以爲是鄭穆公時人，柳宗元疑劉向所言之鄭繆公，係魯繆公（與鄭繻公同時）之譌寫。宋人葉大慶所推斷之年代與柳宗元相同，而以爲劉向所言之鄭繆公係鄭繻公之譌寫。總之，柳、葉二人皆以列子、子陽皆與魯繆公、鄭繻公、周安王同時。馬敍倫則以爲子陽乃子駟之譌，則列子與周靈王、鄭簡公、魯襄公等同時。其中以列子與鄭繻公同時，較爲學者所採用。再者，鄭繻公卽位時（西元前四二三年），孔子已死五十六年，其時列子年壽必已高，

未必能見到子陽被殺（西元前三九八年）。而周威烈王二十三年（西元前四〇三年）始命韓、趙、魏爲諸侯，進入戰國時期，列子亦未必能見到。如此，則應以列子爲春秋末期之人較爲妥切。

二、列子眞僞考

列子雖實有其人，而《列子》一書則多疑其僞。有關《列子》一書的眞僞問題，近世學者論述頗多，大抵可區分爲正反兩種意見。主張《列子》爲僞書者，如陳三立、馬敘倫、顧實、陳旦、梁啓超、楊伯峻等。主張《列子》非僞書者，有武內義雄（日人）、岑仲勉、嚴靈峯等。諸家論說紛紜，莫衷一是。

筆者於《列子與佛經》一文❾，結尾中，曾列舉了七個理由，來說明《列子》書中雖雜有佛家物事，但係後人所增入，《列子》並非僞書，今再補述之於下：

一般而言，主張《列子》爲僞書者，其所持的理由，不外下述四者：

1. 列子爲春秋時人，而《列子》書中有戰國時所發生之事。如《力命篇》載魏人東門吳子死不憂之事，如《仲尼篇》載中山公子牟與公孫龍之問答等。

2.《列子》摻有漢魏佛家語，因而有人推斷爲張湛所杜撰。

3.《列子》書與其他子書，如《莊子》、《呂氏春秋》、《韓非子》、《淮南子》、《穆天子傳》等，文字相近者甚多。

4.楊伯峻以爲《列子》文字語法，不似先秦。

上面所說的四點理由，其實都不能證明《列子》是僞書，關於《列子》中有戰國時事及雜有佛家語；都可能是後人所增入；只能說增入部份，非原書所有，而不能據此推斷《列子》爲僞。書籍經輾轉傳抄，被增刪的情形，時有所見。《左傳》記春秋時事，而其文末反載韓、魏、智伯之事，並舉趙襄子之謚號；學者多疑其爲後人附益。又如《莊子》一書，《漢志》載有五十二篇，今所見向郭本只有三十三篇，其間不能無所增刪。又如司馬遷撰《史記》，而元成間褚少孫者流，每多以意增補。再如北宋・高承《事物紀原》原只有十卷，至南宋陳振孫作《書錄解題》時，却增爲二十卷。諸如此類，漢後之書已如此，吾人既不疑其僞；先秦之書增刪更多，吾人更不能因《列子》書有後人增入之事物，而推斷此書爲僞。

再者，關於楊伯峻以漢語史的角度來評斷《列子》爲僞書（見楊著《列子集釋》附錄三），說法更是無稽。地有南北，人物各殊；方言異語，楚「些」，固不同於詩「兮」（《楚辭》用「些」，而《詩經》用「兮」。），不能據《詩經》之語詞以斷《楚辭》之眞僞，又如何能以他書論斷《列子》。

至於《列子》書與其他子書，如《莊子》、《穆天子傳》、《愼子》、《呂氏春秋》、《韓非子》、《淮南子》等，有部份章節文字相近者；關於這種情形，我們可由四方面來做考慮：(1)、抄襲。(2)、同樣取自古老傳說或當時社會流傳之事蹟。(3)、僅借其故事來演述自己的哲理，與抄

襲無關。(4)、一段文字或故事，傳抄既久，常會出現兩屬或多屬的現象。甚至有的故事雖同，而主角互異的情形；此係傳抄、傳聞致譌，亦與抄襲無關。今分述於下：

(1)、抄襲

在確認抄襲之前，我們須先研判誰的成書早，到底是誰抄誰。今以《莊子》、《列子》書中同載一事者而言；《列子》書大都載述較詳盡，《莊子》反多減省，甚至有減省到難明所謂者。如《莊子至樂篇》與《列子天瑞篇》同載有列子行食於道，從見百歲髑髏，直至「程生馬，馬生人，人久入於機，萬物皆出於機，皆入於機。」一大段文字；《列子》遠較《莊子》詳盡。再如《莊子應帝王》與《列子黃帝篇》同載列子醉心於神巫季咸，列子師壺子示之以九淵。《莊子》雖有九淵之稱，却僅列三淵之名；《列子》則九淵全有之。再如，《莊子齊物》、《列子黃帝篇》同載狙公賦芧朝三暮四之事，《列子》較《莊子》敍述完整。再如，《列子黃帝篇》敍周宣王之養虎者梁鴦養虎之始末；《莊子人間世》則唯述其養虎之法，而不說明其經過。此外，《莊子》書中，有的地方竟有「子列子」之稱。如《莊子讓王篇》、《列子說符篇》、同載有「子列子窮，容貌有饑色……」；「子列子」一詞出現在《列子》書中並不足怪，但出現在《莊子》書中則甚可怪異。再如《莊子達生篇》、《列子黃帝篇》同載列子問關尹子「至人潛行不窒，蹈火不熱」之事。《莊子》文中卽作「子列子」。姓上冠子，係門弟子對業師之敬稱，則《莊子》這二段文字，顯係引用列子門弟子所撰之文。近人嚴靈峯《列子辯誣及其中心思想》一書中，曾論辯

《列子》書不後於《莊子》書。古書流傳既久，竄纂增刪者多，欲據現存之本子以論斷其成書年代，及誰抄誰，誠爲困難之事。列子其人固在莊子先，《莊子》書每多稱之，《漢書藝文志》於「列子八篇」下自注云：「名圄寇，先莊子，莊子稱之。」則《莊子》書容或有引《列子》書之處；而《列子》既是屢經增刪，則未必不雜《莊子》語。硬說《列子》抄《莊》，或《莊》抄《列》，皆多臆測，亦屬無益。然《列子》書未必後於《莊》，則可確定。《莊》、《列》既如此，其他《呂氏》、《韓非》同於《列子》者，更不用說。

(2)、同樣取自古老傳說，或當時社會新聞；並非相互抄襲。

如《莊子山木篇》、《列子黃帝篇》、《韓非子說林上》，同載有楊朱過宋，宿於逆旅，逆旅主人有妾二人，惡（醜）者貴，而美者賤。此必爲當時社會之傳聞，而各據以筆之成書。再如《左傳昭二十五年》「季、郈之雞鬥，季氏介其雞，郈氏爲之金距。」《呂氏春秋察微篇》、《淮南子人間篇》皆本其事而立說。再如《莊子達生篇》、《列子黃帝篇》同載紀渻子爲王養鬥雞之事，應是據史實或傳說而來。而楊朱哭衢，散見於諸書中，更應是彼時流行之說。再如《列子力命篇》載魏人東門吳，子死不憂一事；《戰國策秦策三》載應侯失韓之汝南，應侯曾舉魏人東門吳子死不憂之事，以回答秦昭王之問。皆是各舉時事以說明自己之見解。又，《韓非子》「說林」、「內外儲說」等篇儲積了許多材料，並直接以故事來寄寓自己之哲理。《列子說符篇》性質亦與此相類。皆可看出學者各取時事以立說，並非刻意抄襲。再如老子云：「谷神不死，是謂

玄牝。」《列子天瑞》亦有此語，而云：「《黃帝書》曰」。可見《老子》、《列子》同引自《黃帝書》，並非《列子》抄《老子》。

(3)、僅借其故事來演述自己的哲理，因此敘述故事的文字雖同，而論斷的觀點則異，故事僅作陪襯，無關抄襲。如《列子說符篇》、《呂氏春秋介立篇》、劉向《新序節士篇》皆載爰旌目不食盜丘所饋食物，咯咯然而死之事，三者文字相近，但《列子》以爲丘雖爲盜，食則非盜，「以人之盜，因謂食爲盜而不敢食，是失名實者也。」文中對爰旌目頗多貶斥語。但《呂氏春秋》則把爰旌目列入介立，劉向亦視之爲節士。觀點各異。再如《列子說符篇》載「柱厲叔事莒敖公，自以爲不知己，去居海上。」其後莒公有難，柱厲叔將往死之。擬以死來「醜後世之人主不知其臣者也。」，《列子》以爲「凡知則死之，不知則弗死，此直道而行者也。柱厲叔可謂懟以忘其身者也。」對柱厲叔之行，頗爲貶斥。此段故事，又見於《呂氏春秋恃君篇》、《說苑立節篇》呂氏以爲柱氏之行，可以激君子而厲人主。《說苑》亦歸之於立節篇。由此可見故事文字雖同，而論見則異。故事僅作陪襯，與抄襲無關。

(4)、一段文字或故事，傳抄既久，常會出現兩屬或多屬的現象，甚至有同一故事而主角名稱互異者；此是傳抄者與傳聞者之譌，與原書眞僞無關。如《生查子》：「去年元夜時，花市燈如晝……」，此詞或屬之歐陽修，或歸之朱淑貞。吾人不能據此而疑朱氏《斷腸詩詞集》全書爲僞，亦不能據一首詞而疑歐氏全書爲僞。再如道士携唐明皇遊月宮之記載，此位道士，敦煌變文

《葉淨能詩》說是葉淨能，柳宗元《龍城錄》以爲是申天師及鴻都客，唐・薛用弱《集異記》⑩、杜光庭《仙傳拾遺》以爲是葉法善。《神仙感遇傳》、《逸史》⑪以爲是羅公遠。唐人說唐事，便有如此之不同，而唐世此種例子甚多⑫。這些都是傳聞致譌，而造成同一故事，主角不同之差異。唐、宋卽已如此，先秦亦然。《列子說符篇》載楊朱嘆歧路之亡羊，《荀子王覇篇》、《呂氏春秋疑似篇》、《淮南子說山篇》皆有之。但呂氏却以爲是墨子見歧道而哭。又如《列子說符》載宋人爲其君以玉爲楮葉，三年始成一葉。列子聞之曰：「使天地之生物，三年而成一葉，則物之有葉者寡矣。」《韓非子喻老篇》、《淮南子泰族篇》、《論衡自然篇》皆載其事，但文中列子之語，《論衡》以爲係「孔子」所言。而《廣弘明集》卷二十二朱世卿「性法自然論」引此語，更以爲是「墨子」所說。這些同一事而主角互異，當或是傳聞有異，或是誤記其事所成。然各據所聞以成書，是亦不能視爲抄襲。

綜上所說，《列子》書中與其他子書文字相近者，不應卽被視爲抄襲。再者《呂氏》、《淮南》常有明徵暗引先秦子書之習慣，《列子》文字與此二書文字相近者，應是《呂氏》、《淮南》抄襲或引述《列子》的可能性大，《列子》抄襲的可能性小。

因此，我們可以發現，主張《列子》爲僞書者，其所持之四點理由，皆危脆不實，囿於一曲。更甚有爲曲成其說，而連帶誣指劉向序爲僞者；全憑臆測，失之武斷。而如高似孫者流竟疑列子爲虛構之人物，偏執之見，莫此爲甚。列子其人，先秦子書多言之，是非虛構可知。至於《列

子》其書，《漢志》已載之，劉向《列子新書目錄》說「孝景皇帝時，貴黃老術，此書頗行於世。」，《戰國策韓策》說史疾曾治其學，是其書不僞已明。且東漢應劭《風俗通義》云：「鄭有隱者列禦寇，著書八篇，號列子。」漢高誘《呂氏春秋觀世篇》注云：「子列子，禦寇，體道人也。著書八篇，在莊子前，莊子稱之也。」高誘《淮南子精神篇》注云：「列子，鄭之隱士，壺子弟子也。」高誘注《呂氏春秋》審己篇、不二篇，亦有相近之語。可見《列子》書，漢世仍在，非僞撰。因此筆者以爲此書之原書，必成於春秋至戰國之世，由列子之門弟子及後學所陸續編纂增入，但亦可能存有部份列子之原作。先秦諸子，大抵先有其人，有其學說，其後或自己筆之成書，或由自己跟門人合撰而成書，如《孟》、《荀》、《呂》、《韓》等是；抑或全部由弟子集結編纂成書，如《墨子》、《論語》等是。《墨子》一書，如「尚賢」、「尚同」、「兼愛」等篇皆分上、中、下；而上、中、下三篇內容及文字均相近，並非因文長而分，顯係由墨子之門弟子各筆錄其師說，集結時又懶於校理，且爲求完整，故同一內容，不同學生之筆記，皆一齊收入其中。於是而有雖分上、中、下三篇，而內容相同，文字相近之現象出現。《墨子》如此，《論語》亦是孔門弟子或再傳門人，纂錄孔子之語所成，所以難免也有文義相近之章句出現。因爲先秦諸子之成書有此幾種情形，因此《列子》一書，也應有上述情形存在。據此，我們可以推斷《列子》一書之編纂，或由列子門人及再傳門人所撰，故書中常有「子列子」、「列子」之稱出現，再由戰國時韓人史疾已治其學看來，《列子》一書也可能有部份係列子自撰。《列子》成書

後，其後屢經後學者及好事者所增纂編訂，於是而形成了今日吾人所見的八篇本《列子》。近人嚴靈峯《列子辯誣及其中心思想》「一、列子成書年代及其流傳」云：「遍檢《列子》全書，稱『子列子』者，有二十五次。稱『列子』者，有二十四次。稱『列禦寇』者，僅兩次。由此可見，書中稱『子列子』者，爲其入室弟子所記；稱『列子』者，爲私淑後學所記；稱『列禦寇』者，爲後人所記或他書羼入。」嚴說頗能言之成理。但其實「列禦寇」之稱，未必卽是後人所記、未必是他書羼入，而可能是列子自述。

再者，自先秦至六朝，典籍中常有明徵暗引《列子》之說者。先秦子書如《莊子》中有「子列子」語，再如《呂氏春秋》、《韓非子》有部份文字同於《列子》，這些現象學者也許仍猜疑不予認可，但漢代書如《淮南子》之同於《列子》者，實應是《淮南子》引《列子》，而非《列子》引《淮南》。而兩漢魏晉，引《列子》者有多處，今舉證於下：

1.《史記封禪》書載蓬萊、方丈、瀛洲三仙島之事，三島的名稱與《列子湯問篇》所說者相合。三島之稱，至漢末六朝道教興起後，卽有改變。《漢武帝內傳》、《十洲記》、《上清外國放品青童內文》、《元始上眞衆仙記》等以蓬萊、扶桑、方丈爲三島。以扶桑取代瀛洲，把瀛洲列入十洲中⑬。由三島說的改變，可以看出《史記》、《列子》之說，都是較古老的說法。而《史記》敍述三仙島所用的文字，如「諸僊人及不死之藥在焉，其物禽獸盡白，而黃金（白）銀爲宮闕」，文義與《列子》相近，當是暗取《列子》之說而來。

2.劉向《說苑政理篇》載：「楊朱見梁王，言治天下如運諸掌……此之謂也。」，此一大段文字與《列子楊朱篇》相同；又，劉向《新序節士篇》與《列子說符篇》同述子列子窮，容貌有飢色之事。《說苑雜言篇》與《列子黃帝篇》同載孔子觀呂梁，見一丈夫蹈水而入之事。劉向既校理過《列子》，且爲《列子》做序，則《說苑》、《新序》之同於《列子》者，當是劉向採其說以成書。而不可能是《列子》抄劉向書。

3.西晉皇甫謐《高士傳》載林類、榮啓期事蹟，文字幾全與《列子天瑞篇》相同。林類事蹟亦見於稽康《聖賢高士傳》，文較省略。皆當是取材自《列子》。

4.晉·張華《博物志》卷五載趙襄子狩於中山，燔林，見一人從石壁出，隨火上下等事。所用文字與《列子黃帝篇》相同。當亦是引自《列子》。

兩漢至魏晉既皆有引用《列子》者，因此我們可以推知《列子》書不成於魏晉。再者，我們可由下列諸項可以證知《列子》非僞書：1.《列子》書漢志有載。2.劉向曾爲校訂且云孝景皇帝時流行於世。3.《戰國策》載韓人史疾曾治列子之學。4.張湛在《列子序》中明言渡江後尚有殘本。5.《列子》書中多段借字，多古字古義，及部分章節重出現象。皆是先秦古籍所常有的特徵。6.《列子》所載名家論題如孤駒未嘗有母等，可與先秦名、墨書相發明。7.《列子》與《莊子》、《呂氏春秋》、《韓非子》等部份文字故事相近者，可能是抄襲；可能是同樣取自古老傳說；可能僅借其故事來說明自己之論點；也可能是傳抄傳聞致謁，造成一文兩屬；但皆不能證明《

《尸子》、《淮南子》、《玄示》(韓祉撰)、《旨歸》(漢・嚴君平撰),多稱其言。」,可見《列子》是僞書。8.兩漢魏晉學者著書,常暗引《列子》之文,張湛《列子序》說「《韓非》、《列子》一書彼時必已存在。

上述諸點,筆者於《列子與佛經》一文中已有所述,部份在本文中也有論及,茲不另贅。綜結上述所說,關於《列子》一書,我們可以做成以下結論:《列子》一書,當成書於戰國初(甚或春秋末)。戰國至晉世,常有後學者加以增刪校訂,其中最有名者,如劉向;最後之編訂者爲張湛。再由《列子》中「偃師木人」一段,係取自佛經;可知張湛在重訂《列子》書時,曾取佛家語以補足其書(說見本書《列子與佛經》一文)。由於《列子》糝有後人增纂之語,因而有小部份爲僞。但整體而言,今本《列子》雖由張湛編訂,但大體都是承自劉向校本而來,乃是先秦舊籍,非六朝人僞撰。《四庫全書總目提要》云:

『考《爾雅疏》引《尸子廣澤篇》曰:「墨子貴兼,孟子貴公,皇子貴衷,田子貴均,列子貴虛,料子貴別囿……」云云,是當時實有列子,非莊周之寓名。又《穆天子傳》出於晉太康中,爲漢魏人之所未睹,而此書第三卷《周穆王篇》所敍駕八駿,造父爲御,至巨蒐,登崑崙,見西王母於瑤池事,一一與《傳》相合。此非劉向之時所能僞造,可信確爲秦以前書。考《公羊傳》隱公十一年,「子沈子曰」,何休註:「曰子沈子,後師沈子。稱子冠氏上,著其爲師也。」然則凡稱子某子者,乃弟子之稱師,非所自稱,此書皆稱子列子

，則決爲傳其學者所追記，非禦寇自著。其雜記列子後事，正如《莊子》記莊子死，《管子》稱吳王西施。《商子》稱秦孝公耳，不足爲怪。晉光祿勳張湛，作是書註。於《天瑞篇》首所稱「子列子」字，知爲追記師言；而他篇復以載及後事爲疑，未免不充其類矣。書凡八篇，與《漢志》所載相合。趙希弁《讀書附志》載政和中，宜春彭瑜爲績石軍倅，聞高麗國《列子》十卷。得其第九篇曰元瑞於青唐卜者云云。今所行本，皆無此卷，殆宋人知其妄而不傳歟？』

《列子》一書，部份爲列子門弟子所撰，故言及列子身後之事。而《穆天子傳》爲戰國故籍，所敍之事，或爲當時所熟知者，且先秦學者著書常稱引他家言，如《呂氏》，如《韓非》，甚至如《老子》、《莊子》皆常明徵暗引他家語。因而《列子周穆王篇》所述與《穆天子傳》相合，正足以說明《列子》成書於先秦。《四庫提要》之說，大抵尚稱持平。

附註

❶近人陳文波《僞造列子者之一證》曾以《史記》不爲列子作傳而疑其書爲僞。嚴靈峯《列子辯誣及其中心思想》自序，則云司馬遷亦不爲楊朱立傳，不能因《史記》無傳，而否定其人的存在。

❷見《列子黃帝篇、說符篇》、《莊子達生篇》。

❸《列子黃帝篇》云：「列子師老商氏，友伯高子。進(盡)二子之道，乘風而歸。」

❹說見錢穆《先秦諸子繫年》卷二「列禦寇攷」，及嚴靈峯《列子辯誣及其中心思想》附錄「列子章句新編解惑」六。

❺參見拙撰《列子天道觀——兼論魏晉之「自生」說，文刊《中華文化復興月刊》十五卷七期，一九八二年七月出版。

❻錢穆《先秦諸子繫年》卷二「列禦寇攷」云：「（列子）蓋亦上承儒家正名之緒，一變而開道法刑名之端者。」案：列子之學出於老聃、關尹、壺丘子林。正名為彼時之共識，不必定出於儒家。《鄧析子無厚篇》、《尹文子大道篇》均有正名之說。

❼孔子生於魯襄公二十二年（見《史記十二諸侯耳表》），西元前五五一年。

❽《史記鄭世家》作「（繻公）二十五年，鄭君殺其相子陽。」柳氏云繻公二十四年殺子陽，不知何所據。

❾請閱本書第二章。原刊《成功大學學報》第十七卷人文篇。一九八二年三月出刊。

❿見《太平廣記》卷二十六「葉法善」引。

⓫二書見《太平廣記》卷二十二「羅公遠」引。

⓬說見拙撰《敦煌俗文學論叢》第三篇「敦煌變文葉淨能詩一文之探討」第肆小節。一九八八年七月，商務書局出版。

⓭參見本書《列子與漢魏六朝道教之關係》一文。

第二章　列子與佛經

一、《列子》與佛經

《列子》與諸子書，文句相合者有多處，宋人高似孫曾說《列子》同於《莊子》者有十七章（見《子略》），近世學者更以爲列子書乃摘錄自《莊子》、《晏子春秋》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《說苑》、《新序》等書而成的。此外，《列子》書中亦有與佛經之思想相近者，而世人首先注意到《列子》與佛經關係的，當是晉人張湛。張湛在《列子序》中說：

『其書大略明群有以至虛爲宗，萬品以終滅爲驗，神惠以凝寂常全，想念以著物自喪；生覺與化夢等情，巨細不限一域；窮達無假智力，治身貴於肆任；順性則所之皆適，水火可蹈；忘懷則無幽不照；此其旨也。然所明往往與佛經相參，大歸同於老莊。屬辭引類特與莊子相似。』

張湛在序中將列子的思想做了一番簡要的敍述，並說《列子》書「所明往往與佛經相參」。自是而後，學者如宋之高似孫、黃震；明之宋濂；清之姚際恒、錢大昕等人均有談之者❶。其中以宋濂及近世學者馬敍倫之說，較能言之成理，今錄二人之說於下：

宋濂《諸子辨》：

『間嘗熟讀古書，又與浮屠言合；所謂「內外進矣；而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無弗同也；心凝形釋，骨肉都融，不覺形之所倚，足之所履」，非「大乘圓行說」乎？「鯢旋之潘爲淵，止水之潘爲淵，流水之潘爲淵，濫水之潘爲淵，沃水之潘爲淵，氿水之潘爲淵，雍水之潘爲淵，汧水之潘爲淵，肥水之潘爲淵」，非「修習教觀說」乎？「有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死；窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者，其巧妙，其功深，故難窮難終；因形者，其巧顯，其功淺，故隨起隨滅：知幻化之不異生死也，始可以學幻」，非「幻化生滅說」乎？「厥昭生乎濕，醯雞生乎酒，羊奚比乎不筍；久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人。人久入于機；萬物皆出于機，皆入于機」，非「輪回不息說」乎？「人胥知生之樂，未知生之苦；知死之惡，未知死之息」，非「寂滅爲樂說」乎？「精神入其門，骨骸反其根，我尙何存」，非「圓覺四大說」乎？』

馬敍倫《列子僞書考》（見《古史辨》第四冊）：

『又如天瑞篇言：「天地空中之一細物，有中之最巨者。」，周穆王篇言：「西極之國，有化人來，入水火，貫金石，反山川，移城邑，乘虛不墜，觸實不硋，千變萬化，不可窮極，既已變物之形，又且易人之慮。」，湯問篇言：「其山高下周旋三萬里，其頂平處九

千里，山之中間相去七萬里，以爲鄰居焉。其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞，珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人皆仙聖之種，一日一夕，飛相往來者，不可數焉。」此並取資於浮屠之書，尤其較著者也。』

然而諸家談及《列子》與佛經者，大都過於疏略，且常易流於牽張附會，近世之人更常以《列子》偶合於佛經的情形，而輕易斷言爲《列子》抄襲佛經。宋濂與馬氏之說，亦難免有此病。宋、馬之外，稍能言之鑿鑿，且論證可喜，較少缺失者，當爲近人季羨林。季氏於《列子與佛經》一文中❷，旁徵博引，以臚列比照的方式，來論證列子湯問篇偃師獻木人一章，乃抄自佛典竺法護所譯之生經；其所言者自是可信。所可惜者，季氏不免因襲梁啓超之說，以爲《列子》書係張湛所造❸，因而竟因列子偃師章抄自佛經，而推斷全書皆是僞書，使白玉有玷，深值惋惜。

筆者以爲《列子》書有部份爲張湛等人所竄入者，有些部份則是先秦之舊，不能以部份而否定全書。至於《列子》同於佛經者，則有二種情形：一爲抄襲；一爲雙方之思想偶然相合者，雖能與佛經相參，但不能斷言爲抄襲。今將《列子》書中與佛家思想相近者，區歸爲數項來探討它。

甲、可以肯定抄自佛經或取自佛教思想者

《列子》與佛經相合者有多處，但有足夠的資料，可直接證明《列子》抄自佛經者，唯有三

章，其中偃師木人章爲季氏所言，另兩章爲筆者近日讀佛書時所偶然發現者，今依次列述於后：

1.偃師木人章係抄自西晉竺法護所譯之《生經》者，今將兩書臚列於后，以做比較：

《列子湯問篇》：

『周穆王西巡狩，越崑崙，不至弇山。反還，未及中國，道有獻工人名偃師，穆王薦之，問曰：「若有何能？」偃師曰：「臣唯命所試，然臣已有所造，願王先觀之。」穆王曰：「日以俱來，吾與若俱觀之。」越日偃師謁見王。王薦之曰：「若與偕來者何人邪？」對曰：「臣之所造能倡者。」穆王驚視之，趣步俯仰，信人也。巧夫鎮其頤，則歌合律；捧其手，則舞應節。千變萬化，惟意所適。王以爲實人也，與盛姬內御並觀之。技將終，倡者瞬其目而招王之左右侍妾。王大怒，立欲誅偃師。偃師大懾，立剖散倡者以示王，皆傅會革、木、膠、漆、白、黑、丹、青之所爲。王諦料之，內則肝、膽、心、肺、脾、腎、腸、胃；外則筋骨、支節、皮毛、齒髮，皆假物也，而無不畢具者，合會復如初見。王試廢其心，則口不能言；廢其肝，則目不能視；廢其腎，則足不能步。穆王始悅而歎曰：「人之巧乃可與造化者同功乎？」詔貳車載之以歸。』

《生經》卷第三「佛說國王五人經第廿四」（西晉竺法護譯）：

『時第二工巧者，轉行至他國，應時國王，喜諸技術，即以材木作機關木人，形貌端正，生人無異，衣服顏色，黠慧無比。能工歌舞，擧動如人。辭言：「我子生若干年。」國中恭

敬，多所餽遺。國王聞之，命使作技。王及夫人，升閣而觀。作伎歌舞，若干方便。跪拜進止，勝於生人。王及夫人，歡喜無量。便角睮眼，色視夫人。王遙見之，心懷忿怒，促勅侍者，斬其頭來，何以睮眼視吾夫人，謂有惡意，色視不疑。其父啼泣，淚出五行，長跪請命：「吾有一子，甚重愛之，坐起進退，以解憂思。愚意不及，有是失耳。假使殺者，我共當死。唯以加哀，原其罪釁。」時王恚甚。不肯聽之，復白王言：「若不活者，願自手殺，勿使餘人。」王便可之。則拔一肩榍，機關解落，碎散在地。王乃驚愕：「吾身云何瞋於材木，此人工巧，天下無雙，作此機關，三百六十節，勝於生人。」即以賞賜億萬兩金。即持金出，與諸兄弟，令飲食之。以偈頌曰：

觀此工巧者　多所而成就
機關爲木人　過踰於生者
歌舞現伎樂　令尊者歡喜
得賞若干寶　誰爲最第一』

上述兩則故事，文義大抵相近。《佛說國王五人經》，所載的是五個王子的故事，第一個智慧，第二個工巧，第三個端正，第四個精進，第五個福德。此處所引的乃是國王五人經中第二個王子工巧者的故事，爲五人經中的一部份。國王五人經的故事，在印度及中亞都很流行，可以肯定是《列子》抄自生經。而生經譯於晉太康六年（西元二八五年），因而季羨林據此而斷定列子

的成書最早不會早出太康六年，且肯定是張湛所僞造的。但季氏僅據一段之抄襲，而肯定《列子》全書皆是張湛所造，實稍嫌武斷，最多僅能證明《列子》書曾被張湛所僞竄而已。至於《列子》全書是否皆是張湛所造的問題，筆者將留於文后探討它。復次，有關機關木人之說，東漢支婁迦識所譯之《道行般若經》也有類似的記載：

《道行般若經》卷第八守行品第廿三：

『譬如工匠黠師，刻作機關木人，若作雜畜木人，不能自起居，因對而搖，木人不作是念言：我當動搖屈伸低仰令觀者歡欣。何以故？木人本無念故。』

《道行般若經》所載與生經相似，唯不若生經詳明，可見此事盛行於印度，亦可間接爲季氏主張列子抄自《生經》做一佐證。又，東漢·王充《論衡儒增篇》亦有木人之記載，文云：

『世傳言：「魯般巧，亡其母也。」言巧工爲母作木車馬，木人御者，機關備具，載母其上，一驅不還，遂失其母。』

王充的這段記載，雖提到了木人，但與《列子》及《生經》之故事情節有別；且王充說這段事蹟是「世傳言」，而不說是書籍所載，則或許漢時部份的佛教故事已流傳到中國，時人把這段故事與造飛鳶的魯般相結合，而有魯般造木人車馬而亡其母的傳言，再者，晉·王嘉《拾遺記》、梁元帝《金樓子》、宋·李昉《太平御覽》亦均有木人之說，今轉錄於後：

《拾遺記》卷三「周靈王」：

『(周靈王)時，異方貢玉人石鏡。此石色白如月，照面如雪，謂之月鏡，有玉人，機戾自能轉動。』

《金樓子志怪篇》：

『有人以優師獻周穆王，甚巧，能作木人，趨走俯仰如人；鎮其頤，則可語；捧其手，則可舞。王與盛姬共觀，木人瞚其目，招王左右侍者，王大怒，欲誅優師，優師大怖，乃剖木以示王，皆附會草木所爲，五臟完具，王大悅，乃廢其肝，則目不能瞚，廢其心，則口不能語，廢其脾，則手不能運。王厚賜之。』

《太平御覽》卷第五七四：

『《周穆王傳》曰：有偃師者縛草作人，以五采衣之，使舞，王與美人觀之，草人以手招美人，王怒。』

上述故事中之木人，或轉化作「玉人」、「草人」，故事中之王，或作周靈王，或作周穆王，皆當是傳聞致譌，所造成的差異。其中《金樓子志怪篇》所言者，當可確定係引自《列子湯問篇》。

2.《列子仲尼篇》善射者矢矢相屬章，乃抄自佛經《摩訶般若波羅蜜經》者。

筆者前翻閱《大智度論》時，見其中所引之《大般若經》經文有一段與《列子》相似，今將兩者臚列比照，附以《大智度論》釋文，並加以考證於後：

《列子仲尼篇篇》：

『子輿曰：「吾笑（公孫）龍之詒孔穿言：「善射者能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬；前矢造準而無絕落，後矢之括猶銜弦，視之若一焉。」孔穿駭之……公子牟曰：「智者之言，固非愚者之所曉。後鏃中前括，鈞後於前。」』

《摩訶般若波羅蜜經》卷十八（學空）不證品第六十：

『（佛云）：須菩提，譬如健人學諸射法，善於射術，仰射空中，復以後箭射於前箭；箭箭相拄，不令前墮，隨意自在。若欲令墮，便止後箭，爾乃墮地。』

《大智度論》卷七十六釋此段云：

『又為明了故，說善射譬喻：如人善於射術，弓是菩薩禪定，箭是智慧，虛空是三解脫門，地是涅槃。是菩薩以智慧箭，射三解脫門虛空，更以方便力故，以後箭射前箭，不令墮涅槃地；未具足十力等佛事，終不取證。』

「箭箭相拄，不令前墮」是《摩訶般若波羅蜜經》中用來說明佛教義理的譬喻。佛家善於譬喻，這是衆所週知的。而此譬喻也曾多次出現在《大智度論》中，龍樹菩薩常拿它來解說佛理，因而《列子》與《大般若經》相合之處，當是《列子》抄自佛經，只是《列子》援用其義而略變其文。然其襲用之跡，自是可尋，如「能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬」即是「以後箭射於前箭，箭箭相拄」。而「前矢造準而無絕落」，卽是佛經「不令前墮」之意。

《摩訶般若波羅蜜經》和《大智度論》，兩書都是姚秦時鳩摩羅什所譯。鳩摩羅什有宿慧，年少而有耆德。十一、二歲卽享有盛名。建元十五年（西元三七九年）苻堅聞其賢名，十八年（三八二年）遣呂光迎之；晉太元十年（三八五年）隨呂光至涼州，姚秦弘始三年（四〇一年）至長安，弘始十五年（西元四一三年）圓寂，年七十❹。羅什在涼時，僧肇等人已往從學；入長安後，更是士民風從。因而《大般若經》及《大智度論》雖譯於西元四〇二至四〇五年間，然習之者必在此先，且譯經期間從學者亦必衆多。僧叡《摩訶般若波羅蜜經釋論序》，描述當時譯經之情形云：

『乃集京師義業沙門，命公卿賞契之士五百餘人，集於渭濱，逍遙園堂。鑾輿佇駕於洪涘，禁禦息警於林間，躬覽玄章，考正名於梵本，諮通津要，坦夷路於來踐，經本旣定，乃出此釋論。』

可見《大般若經》譯出在《大智度論》之先，且譯經期間，有沙門及公卿賞契之士五百餘人參與其事，皇帝亦親臨主持，躬覽玄章，考正名於梵本。由此看來，《大般若經》及《大智度論》雖於西元四〇五年譯畢，但二書之內容，當時之士人已多有傳聞。況且在羅什之前，般若經亦已有翻譯者；如東漢之支婁迦讖，吳之支謙，西晉之竺法護等。其中有關健人仰射空中，能令箭箭相拄之譬喻，各譯本雖有詳略之別，而文義則大抵相同：

（後漢支婁迦讖譯）《道行般若經》卷七守空品第十七：

『譬若工射人，射空中，其箭住於空中，後箭中前箭，各各復射，後箭各各中前箭，其人欲令前箭墮，爾乃墮。』

（吳、支謙譯）《大明度經》卷四守空品第十七：

『譬如人，工射，射空虛中，後射中前箭，續後射，轉中前箭，其人欲令箭墮，乃爾（爾乃）墮。』

由上述看來，《列子仲尼篇》善射者能令矢矢相屬之說，當係由般若經健人仰射空中，箭箭相拄之譬喻演變而來。那麼列子這段被僞竄的部份，也應當是在研究般若學熱潮期間所增入的。

般若學在東晉初極爲流行，釋道安（西元三一二～三八五）時代，探討般若學者有六家七宗之多。但早期所譯之般若經，或多疏脫，或義理未盡❺，遂使六家七宗之說，多囿於一偏。至羅什入長安，姚秦君臣風靡，且至大品般若譯出，而後般若學始達於極盛。再者，《大智度論》新譯出，秦主姚興卽令人將譯本送至廬山與慧遠，並請爲序（見《高僧傳》卷六釋慧遠傳），可見南北學術交流，並不因地理環境，政治背景而有所阻隔。既如此，張湛年代與什公相近，當能遙聞其人，遙知其事，且必因襲當時之習尚而研求般若學。張氏既在此環境下，因而竊疑列子矢矢相屬之說，當爲張湛所增竄者。或者有人會以爲，也許張湛雖受什公影響，却未必能來得及看到什公所譯之大品般若。然而般若經之翻譯，既自東漢迄西晉，代有從事者，因而不管張湛是否抄自什公所譯之大品般若，或抄自支婁迦讖等人所譯之般若經；列子此段文句必自般若經中演變而

來則無可疑。

張湛，《晉書》中無傳，生卒年亦不可考。《世說新語任誕篇》載張湛好於齋前種松柏，袁山松好令左右作挽歌；同篇又載桓冲批評張湛酒後挽歌悽苦；又，《晉書范寧傳》說范寧嘗患目痛，就中書侍郎張湛求方。據此，則張湛與桓冲、范寧、袁山松等皆爲同時代人。桓冲生於西元三二八年，卒於三八四年，年五十七；范寧生於西元三三九年，卒於四〇一年，年六十三；袁山松生年不詳，晉安帝隆安五年（西元四〇一年），孫恩作亂，攻陷滬瀆時被殺（見《資治通鑑》卷一百一十二），時袁山松爲吳國內史，年齡當亦不會太老。張湛東晉孝武帝（西元三七三至三九六在位）時「以才學爲中書侍郎、光祿勳。」，湛之仕不應在晚年，而張湛之朋輩如范寧、袁山松等大都在西元四〇一年左右謝世，范之享年六十餘，袁則殆不會高於六十，茲再以般若經譯於四〇二年至四〇五年看來，則張湛可能卒於西元四〇五年以後，年齡該爲七十餘歲至八十歲間。

3.《列子》書中第三段較可肯定其襲自佛經者，當爲《列子說符篇》所載趙簡子放生之事，今錄於后：

《列子說符篇》：

『邯鄲之民，以正月之旦獻鳩於簡子。簡子大悅，厚賞之，客問其故。簡子曰：「正旦放生，示有恩也。」客曰：「民知君之欲放之，故競而捕之，死者衆矣。君如欲生之，不若禁民勿捕；捕而放之，恩過不相補矣。」簡子曰：「然。」』

獻鳩之擧，古禮有之。《周禮》卷三十羅氏：「羅氏掌羅烏鳥。蜡則作羅襦；中春，羅春鳥，獻鳩，以養國老，行羽物。」由這段記載看來，古人確有獻鳩之擧，但獻鳩旨在養國老，並非爲放生。放生之事顯然是出自於佛家。古人飛禽走獸皆入宴席，牛狗鳥雉皆爲養生之資，《周禮》仲春獻鳩以養國老，正足以說明此事。古籍中或有所謂仁及禽獸者，亦僅止於不非時殺，「無殺孩蟲，胎夭飛鳥，無麛無卵」（《呂氏春秋孟春紀》語）而已；放生之擧，顯然與中國之古俗不合；因而筆者以爲此段當亦係襲自佛教之思想者，而竄入者亦爲張湛。

上述三章，我們較有可信的資料，可斷言《列子》抄自佛經者。此外，《列子》書中有與佛經相近，但因缺乏較有力及直接之證據，僅能存疑，難以斷言抄襲；或者兩書雖相合，然此思想亦爲中國所固有，僅能說是偶合，不能說是抄襲者，今亦依次探討於后：

乙、與佛家思想相近，有的難以斷言有無關係；有的則可斷言係偶合而非抄襲者

《列子》書中有些部份與佛經相近，有可能是沿襲自佛經者，亦可能是偶合者，今分別條述於后：

1.《列子天瑞篇》：「夫天地，空中之一細物，有中之最巨者。」

《列子》書中「空」「有」對擧，疑係受佛經之影響。雖然道家也有「有」「無」之說，字面上的意義與「空」「有」相近。但道家之「有」「無」跟佛教之「空」「有」，顯然有極大不

同。道家「有無」之觀念，旨在說明宇宙萬物之起源，由「無」而生「有」。佛家「空有」之觀念，則在說明現象界的虛幻不眞；宇宙萬有皆由因緣和合而得，緣聚則生，緣散則壞滅歸空；「有」旣因衆緣而起，而緣起者畢竟性「空」；此佛家「空有」說之要旨。《列子》作者以天地爲「空」中之細物，「有」中之最巨者；說法與佛家略異，難以斷言是否受自佛家之影響。

2.《列子周穆王篇》：「周穆王時，西極之國有化人來；入水火，貫金石，反山川，移城邑。乘虛不墜，觸實不硋，千變萬化，不可窮極，旣已變物之形，又且易人之慮……化人之宮，構以金銀，絡以珠玉，出雲雨之上而不知下之據，望之若屯雲焉。」

《列子周穆王篇》：「有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者其巧妙，其功深，固難窮難終；因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。知幻化之不異生死也，始可與學幻矣，吾與汝亦幻也，奚須學哉！」

《列子》這兩段記載，與佛經極爲相似；佛經中常拿幻師幻作種種山川人物，來譬喻現象界的虛妄不眞。並常以三界如幻，衆生與佛同是幻化，來說明萬法的空性，現舉例於下：

《大智度論》卷三十五引《大般若經》云：

『「（佛云）譬如幻師若幻弟子，善知幻法，幻作五欲，於中共相娛樂。於汝意云何，是人於此五欲，頗實受不？」舍利弗言：「不也！世尊。」』

《楞伽經》卷一：

『如工幻師，依草木瓦石作種種幻，起一切衆生若干形色，起種種妄想，彼諸妄想，亦無眞實。』

《無量壽經》上：

『譬如幻師現衆異像，爲男爲女。』

《大智度經》卷六：

『如揵闥婆城者，日初出時，見城門樓櫓宮殿，行人出入，日轉高轉滅，此城但可眼見而無有實，是名揵闥婆城。有人初不見揵闥婆城，晨朝東向見之，意謂實樂，疾行趣之，轉近轉失。』

揵闥婆城又作乾闥婆城，佛經中常拿來作譬喩，乃樂人幻化所作之城，並非實有。而佛經中幻人變化城郭入水火等事，處處可見。茲再擧三界如幻如化之例：

《大智度論》卷六引《大般若經》：

『解了諸法如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如揵闥婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。』

《楞伽經》卷一：

『解三界如幻，分別觀察，當得如幻三昧。』

《大方廣圓覺經》：

『善男子，當知身心皆爲幻垢……由此不能遠於幻化，是故我說身心幻垢。』

佛經常以如幻如化來說明萬法之空性，而《列子》書中亦有人生似夢化之說。《列子周穆王篇》載古莽之國以夢中所見者爲實，覺時所見爲妄。中央之國以覺時所見爲實，夢中所見爲妄。同篇並載尹氏之役人，晝則呻吟卽事，夜夢爲君，享樂無窮。尹氏則晝享富貴，夜夢爲奴。苦逸相復。又載鄭人擊斃駭鹿，遽而藏之，忘其所藏，遂以爲夢；路人取鹿，遂相互興訟。同篇又載老成子學幻於尹文先生，以爲「有生之氣，有形之狀，盡幻也，造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。」不僅以生死爲幻化，甚至一切有形之物皆是幻化，故老成子學幻之後，能「冬起雷，夏造冰，飛者走，走者飛。」由此可看出《列子》以人生爲夢幻之一斑。

《列子》雖與佛經相近，但以人生爲夢幻之說，顯然是先秦道家所固有。《莊子》以爲生如寄，死如歸。《大宗師篇》更以「成然寐，蘧然覺。」來形容生死。而《莊子齊物論》云：

『予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！……方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺，而後知此其大夢也，而愚者自以爲覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。』

生死是夢，君民等之分更是夢。而《齊物論》文末並以莊周夢蝶，「不知周之夢爲胡蝶與？

胡蝶之夢爲周與？」來寄託他的感慨。由此可知《列子》此思想雖與佛家相近，却是先秦所固有，並非抄自佛經。

3.《列子湯問篇》：「渤海之東，不知幾億萬里，有大壑焉，實惟無底之谷……其中有五山焉，一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。其山高下周旋三萬里，其頂平處九千里，山之中間相去七萬里，以爲鄰居焉。其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞，珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死，所居之人，皆仙聖之種，一日一夕飛相往來者，不可數焉。而五山之根，無所連箸，常隨潮波上下往還，不得暫峙焉。仙聖毒之，訴之於帝。帝恐流於西極，失群仙聖之居，乃命禺彊使巨鼇十五，舉首而載之。迭爲三番，六萬歲一交焉。五山始峙而不動。而龍伯之國有大人，舉足不盈數步而暨五山之所，一釣而連六鼇，合負而趣歸其國，灼其骨以數焉。於是岱輿、員嶠二山流於北極，沈於大海，仙聖之播遷者巨億計。

《列子湯問篇》前面所描述的仙聖所居之處及《周穆王篇》描述的化人之宮，跟佛經中所說的天人及天人之宮殿相似。今舉例於下：

《中阿含經》卷十四大天㮈林經：

「爾時帝釋猶如力士屈申臂頃，於三十三天上忽沒不現，已來至此尼彌王殿……猶如力士屈申臂頃，於尼彌王殿，忽沒不現，已還至彼三十三天。」同卷大善見王經又云：「拘尸王城，長十二由延，廣七由延……王城於外周匝有塹七重其塹則以四寶塼壘，金、銀、琉璃

及水精。其底布以四種寶沙，金、銀、琉璃及水精。」

《長阿含經》卷十八閻浮提洲品：

『其大海水，深八萬四千由旬，其邊無際。須彌山王入海水中八萬四千由旬，出海水上高八萬四千由旬……須彌山王有七寶階道，其下階道，廣六十由旬，夾道兩邊，有七重寶牆，七重羅網，七重行樹，金牆銀門，銀牆金門……其七重牆，牆有四門，門有欄楯。七重牆上，皆有樓閣臺觀，周市繞遶。有園觀浴池，生衆寶華，寶樹行列，萬果繁茂，香風四起，悅可人心，鳧鴈鴛鴦，異類奇鳥，無數千種，相和而鳴。又須彌山王中級階道，廣四十由旬，夾道兩邊有七重寶牆，欄楯七重，羅網七重，行樹七重乃至無數衆鳥相和而鳴，亦如下階……其下階道有鬼神住，名曰迦樓羅足。其中階道有鬼神住，名曰持鬘。其上階道有鬼神住，名曰喜樂……須彌山頂上有三十三天宮。』

《長阿含經》卷二十忉利天品云：

『天有十法，何等爲十，一者飛去無限數。二者飛來無限數。三者去無礙。四者來無礙。五者天身無有皮膚骨體筋脈血肉。六者身無不淨大小便利。七者身無疲極。八者天女不產。九者天目不眴。十者身隨意色，好青則青，好黃則黃；赤白衆色，隨意而現。此是諸天十法。』

由上所述看來，《列子湯問篇》所描寫的仙人及仙境，所謂「臺觀皆金玉，禽獸皆純縞，珠

玕之樹叢生」，仙人「一日一夕飛相往來，不可數焉」，與《長阿含經》中所言須彌山上之天境及忉利天所云之天人相近。但仙境及仙人之描述，中國自古有之。《史記封禪書》云：

『自（齊）威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠，患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊（仙）人及不死之藥皆在焉。其物、禽獸盡白。而黃金銀爲宮闕。未至，望之如雲。及到，三神山反居水下，臨之，風輒引去，終莫能至云。』

《史記淮南王列傳》：

『安期生，僊者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱。於是天子始親祠竈，遣方士入海求蓬萊安期生之屬。』

從《史記》的這些記載看來，有關三仙島的敘述，在戰國初卽已存在，齊之威、宣、燕之昭王，均曾遣人入海求仙。因此《列子湯問篇》對仙島及仙人之描述，雖與佛經有相似處，但可斷言非抄自佛經。且《列子》書中說渤海之東原有五仙島，後來沈了二島，唯存方壺、瀛洲、蓬萊三島，名稱與《史記》相合，而《史記》說島上有仙人，不死藥，物獸盡白，金銀爲宮闕，亦與《列子》：「其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞……食之皆不老不死。」文義相同。顯然《史記》係暗用《列子》之說。而《列子》所載既與先秦事蹟相合，當是據當時傳聞而書，亦可間接證明《列子》書成於先秦，不撰於六朝。

4.《列子天論篇》：「精神者，天之分。骨骸者，地之分。屬天淸而散；屬地濁而聚。精神離形，各歸其眞，故謂之鬼。鬼，歸也。歸其眞宅。黃帝曰：『精神入其門，骨骸反其根，我尙何存？』」

《列子》這段描述，與佛經相近，《四十二章經》第二十章：「佛言：當念身中四大，各自有名，都無我者，我旣都無，其如幻耳。」《長阿含經》卷十七「沙門果經：」「受四大人，取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉壞敗，諸根歸空。」《大方廣圓覺經》：「一切諸衆生，身心皆如幻，身相屬四大，心性歸六塵，四大體各離，誰爲和合者。」；《圓覺經》中的「身相屬四大，心性歸六塵。」卽是《列子》書的「精神入其門，骨骸反其根」；而「四大體各離，誰爲和合者」卽是「我尙何存」之意。《列子書》與佛經兩者之思想若合符節。但《列子》這種思想並不是抄自佛教，乃是中國道家所固有的，我們可以由中國古籍中找到佐證：

《淮南子精神篇》：

『是故精神者，天之有也；而骨骸者，地之有也；精神入其門，而骨骸反其根，我尙何存？』

《淮南子》所載的這段文字，幾乎與《列子天瑞篇》之文句全同。可知這種思想早在佛教傳入中國前卽已存在。且這種思想在漢朝時極爲流行。

劉向《說苑反質篇》：

『（楊王孫曰）且吾聞之：精神者，天之有也；形骸者，地之有也。精神離形而各歸其眞，故謂之鬼；鬼之爲言歸也。其尸塊然獨處，豈有知哉？』

《漢書卷六十七楊王孫傳》，文字同《說苑》。

王充《論衡論死篇》：

『人死精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼；鬼者，歸也。』

楊王孫，漢武帝時人，漢書載其學黃老之術，將死，囑其子云：「吾欲裸葬，以反吾眞，必亡易吾意。」祁侯勸之，楊王孫以書報之，以爲「精神者，天之有也；形骸者，地之有也。精神離形而各歸其眞，故謂之鬼。」與《列子》文義同。楊王孫既學黃老之術，則知其爲道家中人。而楊王孫既說：「且吾聞之」，可見此說流傳已久。因而這種觀念雖盛行於漢朝，但必定是源自於先秦道家。《莊子列禦寇篇》云：

『莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：「吾以天地爲棺槨，以日月爲連璧，星辰爲珠璣，萬物爲齎送。吾葬具豈不備邪？何以加此？」弟子曰：「吾恐烏鳶之食夫子也。」莊子曰：「在上爲烏鳶食，在下爲螻蟻食，奪彼與此，何其偏也。」』

楊王孫的裸葬思想，可以說是承自莊子的觀念而來的。再者，《莊子知北遊篇》云：「人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。」，因而《列子》書中「精神入其門，骨骸反其根，我尙何存？」這段話，當可視爲先秦道家所固有者，或由道家思想演變而來的。雖與佛經相合，但並

不是抄自佛經。又，《漢書》卷三十六「楚元王傳」附劉向傳，引劉向諫成帝營昌陵云：「延陵季子適齊而反，其子死，葬於嬴博之間，穿不及泉，歛以時服，封墳掩坎，其高可隱，而號曰：『骨肉歸復於土，命也。魂氣則無不之也。』」《說苑脩文篇》載延陵季子之語，與此同。季子爲春秋時人，若劉向之說可信，則此種思想在春秋時固已存在。

5.《列子天瑞篇》：「林類曰：『死之與生，一往一反。故死於是者，安知不生於彼。故吾知其不相若矣。吾又安知營營而求生非惑乎？亦又安知吾今之死，不愈昔之生乎？』」

《列子》書中的「故死於是者，安知不生於彼。」，頗與佛教的輪廻說相近。佛教以爲衆生各以業因，生死輪廻於六道，生死循環，死此生彼，永無止息。但《列子》之說雖與佛教相似，却並不是抄自佛經。生死循環的觀念乃是先秦道家所固有的，這點我們可以在《莊子》書中得到印證。現在將《莊子》書中類似於輪廻說之觀念列述於后：

《莊子齊物論》：

『予惡乎知，說生之非惑邪？予惡乎知，惡死之非弱喪而不知歸者邪？……予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？』

《莊子大宗師》：

『且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死』。林希逸口義云：「死生旦夜也，知生之所居者暫，則雖死而非實死也，故曰無情死。」

《莊子至樂篇》：

『（莊子妻死，惠子弔之），莊子曰：察其始而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。』

《莊子至樂篇》：

『萬物皆出於機，皆入於機。』

《莊子寓言篇》：

『萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。』

莊子以爲生死猶春秋冬夏四時之運行，精神雖有暫時的寄居所，由這個軀體更換到另一軀體，但却沒有眞正的死亡（有且宅而無情死）。同時，萬物都以不同的形體，相互禪代，相互流轉（萬物皆種也，以不同形相禪）。莊子這些觀點與佛家相同，也與列子的「死之與生一往一反。故死於此者，安知不生於彼」之意相合。再者，《莊子齊物論》中的「予惡乎知說生之非惑邪：…予惡乎知死者不悔其始之蘄生乎？」即是《列子天論篇》「吾又安知營營而求生非惑乎？亦又安知吾今之死，不愈昔之生乎？」之意。

由此可知在生死觀上，莊列是相接近的，而這種思想也是中國先秦道家所本有的，並不是抄襲自佛教。

6.《列子黃帝篇》：「（列子師老商氏，友伯高子，列子云）：自吾之事夫子友若人也，三年之後，心不敢念是非，口不敢言利害，始得夫子一眄而已。五年之後，心庚（更）念是非，口庚言利害，夫子始一解顏而笑。七年之後，從心之所念，庚無是非。從口之所言，庚無利害，夫子始一引吾竝席而坐。九年之後，橫心之所念，橫口之所言，亦不知我之是非利害歟？亦不知彼之是非利害歟？亦不知夫子之爲我師，若人之爲我友。內外進矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也。心凝形釋，骨肉都融；不覺形之所倚，足之所履，隨風東西，猶木葉幹殼，竟不知風乘我邪，我乘風乎？』」

《列子仲尼篇》：「老聃之弟子有亢倉之者，得聃之道，能以耳視而目聽。魯侯聞之大驚。使上卿厚禮而致之……亢倉子曰：傳之者妄。我能視聽不用耳目，不能易耳目之用……我體合於心，心合於氣，氣合於神，神合於無，其有介然之有，唯然之音，雖遠在八荒之外，近在眉睫之內，來干我者，我必知之。乃不知是我七孔四支之所覺，心腹六藏之所知。其自知而已矣。」

《列子黃帝篇》前半段所說的三年、七年、九年心裡不同的境界，和禪宗祖師所說的修禪三大階段：「見山是山，見水是水」「見山非山，見水非水」「見山又是山，見水又是水」相似。通往眞理的路上，常由肯定透過否定，然後才能得到眞正的肯定。

《列子黃帝篇》後半段所言：「眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也。」及仲尼篇「能以耳

視而目聽」「視聽不用耳目」等，頗以佛家六根互用，以耳視目聽等神通：

《楞嚴經》卷四，六根互用條：

『阿難！汝豈不知今此會中，阿那律陀無目而見；跋難陀龍無耳而聽；殑伽神女非鼻聞香；驕梵鉢提異舌知味；舜若多神無身覺觸，如來光中映令暫現，既爲風質，其體元無。諸滅盡定得寂聲聞，如此會中摩訶迦葉，久滅意根，圓明了知，不因心念。』

列子「能以耳視而目聽」之說雖同於佛家之六根互用，但道家思想與佛家相近者，原本極多，因而在未找到更有力之證據前，我們亦不能遽言爲抄襲。

7.《列子楊朱篇》：「十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？」

《楊朱篇》中頗多這種好生惡死，縱慾享樂的思想；而這種思想與道家因任自然，不迎不將的觀念正好相反。我們僅能把它視爲道家思想所產生的流弊，不能把它視爲道家的正統。近人陳旦以爲此篇之部份文句，乃直譯自《長阿含經》中之「沙門果經」而來❻。但陳旦之說顯然失之武斷。《列子》與《沙門果經》，在文義上雖有極小部份相似，然而畢竟極有限。況且僞造《列子》者未必能懂梵文，能由梵文經中直譯爲漢文。今錄經文於后以資佐證。

《長阿含經》卷十七沙門果經：

「我於一時，至阿夷多翅舍欽婆羅所，問曰：「大德！如人乘象馬車，習於兵法，乃至種種

營生，皆現有果報。今者此衆，現在修道，現得報不？」彼報我言：「受四大人，取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉壞敗，諸根歸空。若人死時，牀舁擧身，置於冢間，火燒其骨，如鴿色，或變爲灰土，若愚若智，取命終者，皆悉壞敗，爲斷滅法。」「世尊！猶如有人問李瓜報，問瓜李報；彼亦如是，我問現得報不？而彼答我以斷滅法。」』

《沙門果經》敍述阿闍世王因無故殺沙門而問果報之事於諸外道，而阿夷多翅舍欽婆羅告以斷滅法，謂人死後卽斷滅，並無來生之存在。其中「若愚若智，取命終者，皆悉壞敗」數語，與列子楊朱篇：「仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異？」文義略相近。但外道論師所說的斷滅法，正是佛陀所訶斥者。且我們亦不能因極小部份的相似，而斷言爲抄襲。

8.《列子天瑞篇》云：「種有幾？若鼃爲鶉，得水爲㡭；得水土之際，則爲鼃蠙之衣；生於陵屯，則爲陵舄；陵舄得鬱栖，則爲烏足；烏足之根爲蠐螬，其葉爲胡蝶；胡蝶胥也化而爲蟲，生竈下，其狀若脫，其名曰鴝掇；鴝掇千日，化而爲鳥，其名曰乾餘骨；乾餘骨之沫爲斯彌……鷂之爲鸇；鸇之爲布穀；布穀久復爲鷂也；田鼠之爲鶉也；朽瓜之爲魚也；老韭之爲莧也；老羭之爲猨也；魚卵之爲蟲；亶爰之獸，自孕而生，曰類；河澤之鳥，視而生曰鶂；……久竹生青寧；青寧生程；程生馬；馬生人；人久入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」

《列子》這一段文字，敘述了生命演化的過程，及演化的方式。文中可以看出《列子》特別重視異類相化之說。如鷂爲鸇，田鼠爲鶉，燕爲蛤等。而佛經說生命出生的形式有胎、卵、濕、化四種。胎指在母胎成形而後出生者，如人類。卵指在卵殼成形而後出生者，如鳥類。濕指依濕受形而生者，如蛇、蛟、蟲、蝎、螢等。化生，謂無所依託，唯依業力憑空而生者；如諸天及地獄中人。兩者說法頗相近。

《列子》文中有異類相生，有化生、水生、卵生等，在敘述萬物生化的過程上，與佛家頗多相似，但因《列子》此段文字，《莊子至樂篇》亦載之，可證明爲中國先秦舊有之思想，非《列子》抄自佛經。且腐草爲螢，鷹化爲鳩，古籍有之，更可說明此思想非源於印度。再者，《列子》文中所談及生命形式之變化，較大者有：1.有情化無情（有情識之動物，變爲無情識之草木），如鼃（蛙）、鶉爲鼃、爲鼃蠙之衣（青苔）。2.無情化爲有情；如烏足化爲蠐螬，爲胡蝶；朽瓜爲魚。3.無情化無情；如陵舄爲烏足。4.有情化有情；如馬生人。這種出機入機的觀念，雖與佛家輪廻之說相近，但却遠超越出佛家僅限於有情生命相輪廻的範圍。此外，《列子》所談到的孕育方式有：1.異類相生，如青寧（蟲）生程（豹）。2.異類相化，如燕化爲蛤。3.自孕而生，如亶爰。4.相視而生，如白鶂。5.純思致孕，如思女不夫而孕。其說皆較佛經爲多彩多姿，可以斷言《列子》非抄自佛經。至於《列子》說：「河澤之鳥，視而生，曰鶂。」《莊子天運篇》也說：「白鶂相視，眸子不運而風化。」而佛經，如西晉・法立、法炬譯《大樓炭經》說六欲天之

無貢高天（亦稱化樂天）之天人，「男女相視，便成陰陽。」姚秦佛陀耶舍、竺佛念譯《長阿經》卷二十：「化自在天，熟視成陰陽。他化自在天，暫視成陰陽。」生物率以陰陽交配之方式繁育下一代，而《莊》、《列》、佛經皆言相視成孕，以相視爲交配方式，三者之說相同，但可斷言係偶合，而非抄襲。

9.《列子黃帝篇》：「娛耳、目，供鼻、口，焦然肌色皯黣，昏然五情爽惑。」文中以耳、目、鼻、口、肌色（形）五者所現於外之情，爲五情。又，《列子楊朱篇》：「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。」

文中談到了吾人身體與外境接觸之六種官能：耳（聽）、目（視）、鼻（嗅）、口（言）、體（安）、意（行）。這兩段文字，與佛家六根六塵之說相似。佛家以眼、耳、鼻、舌、身、意爲六根，以色、聲、香、味、觸、法爲六塵。在內爲六根，表現在外爲六塵。《列子》與佛，兩者極爲相近，但却可斷言非抄襲。關於吾人身體官能與外境接觸之探討，戰國時已有之。《荀子天論篇》云：「形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳、目、鼻、口、形能（態），各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」文中亦提到了耳、目、鼻、口、形、心六者。又，《尚書洪範篇》：「五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。」貌、言、視、聽、思，卽身、口、目、耳、心五者所表現於外的五種情形。皆是以內在感官與外在物境相配。可知《列子》之說乃中

國所固有，非取自佛家。

10.《列子黃帝篇》：「狀不必童（同）而智童（同），智不必童而狀童。聖人取童智而遺童狀，衆人近童狀而疏童智。狀與我童者，近而愛之；狀與我異者，疏而畏之。有七尺之骸，手足之異，戴髮含齒，倚而趣者，謂之人，而人未必無獸心；雖有獸心，以狀而見親矣。傅翼戴角，分牙布爪，仰飛伏走，謂之禽獸，而禽獸未必無人心；雖有人心，以狀而見疏矣。庖犧氏、女媧氏、神農氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻，此有非人之狀，而有大聖之德。夏桀、殷紂、魯桓、楚穆，狀貌七竅，皆同於人，而有禽獸之心。而衆人守一狀以求至智，未可幾也。」

《列子》這段記載文義略近於《大智度論》：

《大智度論》卷十六：

『（梵摩達王遊獵林中，令鹿王日送一鹿，以供王廚，鹿王爲懷子之母鹿求代死，王深爲感動曰：）我實是畜生，名曰人頭鹿；汝雖是鹿身，名爲鹿頭人；以理而言之，非以形爲人。若能有慈惠，雖獸實是人。』

人獸之分，應以心而不以形，此列子與大智度論中所共同者。但兩者雖有相似處，這種現象却只能說是偶合，而不能斷言抄襲。

二、《列子》非僞書

以上爲《列子》書與佛經之關係，有些部份有足夠的證據，可以肯定《列子》抄佛經。有些則僅是思想偶合，不能說是誰抄誰。其次，《列子湯問篇》偃師木人章及仲尼篇善射者矢矢相屬章，兩章皆可證明爲張湛所僞竄，那麼我們是否可據以推斷《列子》全書皆爲張湛所造呢？筆者以爲不然，我們有多少證據只能說多少話，至多我們僅能證明《列子》書有張湛僞竄之跡，却不能概言列子爲僞書。再者，我們也有足夠的證據——由張湛自己的注中，來證明列子全書非張湛所造。而近人劉汝霖氏及莊萬壽先生，也曾由此點著手，來說明列子書非張湛造❼。茲再舉張注中犖犖大者，較可看出列子書非張湛撰者，條述於後：

1.《列子天瑞篇》：「夫有形者生於無形……清輕者上爲天，濁重者下爲地。」張湛注云：「此一章全是周易乾鑿度也。」列子此段，近人疑其抄自周易乾鑿度，如此書係張湛僞造，則張湛必不會在注中明言此章文字與周易乾鑿度相同了。

2.《列子天瑞篇》：「晏子曰：『善哉！古之有死也！仁者息焉，不仁者伏焉。』莫知非焉。」張湛注云：「晏子儒墨爲家，重形生者，不辨有此言，假託所稱耳。」張氏以爲晏子無此語，但今本《晏子春秋內諫上》云：「晏子曰：『昔者上帝以人之沒爲善，仁者息焉，不仁者伏焉。』」與天瑞篇晏子之語相同，張湛既疑其爲假託，可知張湛未嘗見晏子書，亦可證知此段並不如近人所說的張湛抄自晏子。

3.《列子天瑞篇》：「林類年且百歲，底春被裘。」，張湛注云：「書傳無聞，蓋古之隱者

也。」

林類事跡嘗見於《淮南子》，《淮南子齊俗篇》云：「林類、榮啓期衣若縣衰。」而張湛注《列子》以爲書傳無聞，竊疑張湛未嘗見《淮南子》。張既未見《晏子》與《淮南子》，由此看來，漢魏之人少稱引《列子》，亦不足奇，近人更不能據此理由而斷言《列子》爲僞書。又，張湛既以林類爲書傳無聞，並疑其爲古之隱者，則此段必非張湛造。

4.《列子楊朱篇》：「晏平仲問養生於管夷吾，管夷吾曰：肆之而已，勿壅勿閼……恣意之所欲行。」張注云：「管仲功名人耳，相齊致霸，動因威謀。任運之道既非所宜，且於事勢不容此言。又上篇復能勸桓公適終北之國，恐此皆寓言也。」

此段若是張湛所僞造，則必不自云：「恐此皆寓言也。」

5.《列子周穆王篇》：「命駕八駿之乘，右服驌騮而左綠耳……後世其追數吾過乎？」張湛於「追數吾過」下注云：「自此已上至命駕八駿之乘，事見穆天子傳。」

《穆天子傳》晉世始出土，而此段與彼文相合，近人疑其抄襲。如列子係張湛所造，當諱言其出處。

6.《列子仲尼篇》：「中山公子牟者，魏國之賢公子也；而悅趙人公孫龍。」張湛注云：「公子牟、公孫龍似在列子後，而今稱之，恐後人所增益以廣書義。苟於統例無所乖錯，而足有所明，亦奚傷乎？諸如此皆存而不除。」

列子爲鄭繆公時人（劉向序語），然書中多言繆公以後之事，張既以爲此段「恐後人所增益以廣書義」，亦可證明此段非張氏所造。

7.《列子仲尼篇》：「孤犢未嘗有母。」張注云：「不詳此義。」同篇又云：「孤犢未嘗有母，（有母）非孤犢也。」張注云：「此語近於鄙，不可解。」

張注既云「不詳此義」，又云：「此語近於鄙，不可解。」可知此語非張湛所造，乃先秦之舊。

8.《列子湯問篇》：「魯公扈、趙齊嬰，二人有疾，同論扁鵲求治……二人辭歸，於是公扈反齊嬰之室而有其妻子，妻子弗識。齊嬰亦反公扈之室有其妻子，妻子亦弗識。二室因相與訟，求辨於扁鵲。扁鵲辨其所由，訟乃已。」張湛注云：「此言恢誕，乃書記少有。」

張既譏其恢誕，則必非其所僞撰。

9.茲再由列子書中文義重出的現象，來說明《列子》非張湛造：

《列子》書中屢有一文而重見的現象。例如《黃帝篇》載列子學於老商氏「三年之後，心不敢念是非，口不敢言利害」此一段與《仲尼篇》「子列子學也」一段，文字幾乎全同，張湛在仲尼篇中注云：「黃帝篇已有此章，釋之詳矣。所以重出者，先明得性之極，則乘變化而無窮；後明順心之理，則無幽而不照。二章雙出，各有攸趣，可不察哉？」張湛顯然在爲這種重出的現象做解說，但這種現象並不止出現一次，張湛到最後也就以不解說來解說了。例如：

《列子力命篇》：「生非貴之所能存，身非愛之所能厚。」《楊朱篇》：「孟孫陽問楊朱曰……理無久生，生非貴之所能存，身非愛之所能厚。」兩句在不同篇中重出。又如：

《列子黃帝篇》：「孔子觀於呂梁，懸水三十仞，流沫三十里，黿鼉魚鱉之所不能游也……」此一大段與《說符篇》：「孔子自衞反魯，息駕於河梁而觀焉，有懸水三十仞，圜流九十里，魚鱉弗能游，黿鼉弗能居」一段相似。張湛說符篇注云：「黃帝篇中已有此章而小不同，所明亦無以異，故不復釋其義也。」

重出的現象，在先秦古籍中較常見。如《莊子逍遙遊篇》鯤化爲鵬一事，一篇中出現兩次。又如《公孫龍子跡府篇》載公孫龍與孔穿之論辯，亦一篇而重出。這種情形，可能是後人讀其書，將相似的資料附錄於旁，再經輾轉傳抄而誤入本文。至於《列子》書的重出現象，除了上述可能出現的情形外，則亦可能是斷簡所造成。讀者不能確知該片斷簡文句應屬於《黃帝篇》或《仲尼篇》，因而兩篇中都予補入，以致造成了一文兩屬的情形。

重出的情形，應該是書籍傳抄久了以後，才會有的現象，不可能是原書作者有意的安排。因而如果我們說《列子》全書係張湛所僞造，那麼晉人尚玄理，思辨力極強，必不可能在自己所著的書中數次出現文句雷同的情形了。

由以上的幾條例證，我們可以很清楚的看出，《列子》書雖然有些部份爲張湛所僞竄，但不能斷言全書皆爲張氏之作品。至於我們是否也有資料來判斷列子爲先秦舊書呢？答案是肯定的，

理由如下：

1.《列子》書《漢志》有載。

2.劉向曾爲之序，並云：「孝景皇帝時貴黃老術，此書頗行於世，及後遺落，散在民間，未有傳者。」，是此書漢時仍流行。

3.《戰國策韓策二》：「史疾爲韓使楚，楚王問曰：『客何方所循？』曰：『治列子圉寇之言。』曰：『何貴？』曰：『貴正。』」，可見先秦已有傳習者。

4.張湛在列子序中已明言渡江後尚有殘本，經其收輯而後始復全。

5.《列子》書中多叚借字，且多古字古義，及重出等情形，此爲先秦子書中所常見之現象。重出現象已如上說。至於叚借字，此古籍中所常有之現象。如《墨子公輸篇》叚「距」作「拒」，假「圉」爲「禦」。如《詩大雅文王》叚「藎」爲「進」，叚「駿」爲「峻」。而《列子》中叚借字尤多。如《黃帝篇》中借「進」爲「盡」，「童」爲「同」，「亦」爲「易」；再者，《周穆王篇》中「蘥（驊）騮」、「白蘂」、「离畱」所寫皆是古字，皆可說明《列子》是先秦古籍。

6.《列子》書中所載之名家論題，如孤駒未嘗有母、有意不心、髮引千鈞等，均可與名、墨書相參看。有些論題名、墨書中已佚，而列子尚有保留。至於所保存之論據（論證之理由），則與名、墨書或同或異，皆可相互發明，顯然爲先秦之舊，並非抄襲❽。

7.《列子》書部份文句與《莊子》、《呂氏春秋》、《淮南子》等書相合。這種情形雖有可能是抄襲，但亦可能是同樣取自古老傳說，並非誰抄誰；或是僅借某書中之故事以敷演自己之道理，故事僅做陪襯用，並非主旨所在，因而亦不能視爲抄襲。我們如全把它視爲抄襲，那麼《呂氏春秋》中已有大量援引老莊之言，或說明出處，或不說明出處；而《淮南子》更是整段整段的抄自老莊書及先秦子書，僅是略以自己的思想貫穿其間而已；這些書也應該被視爲抄襲了。因而我們不能因爲列子書偶與他書相合而一概斷言爲抄襲。

綜合以上所說的，我們可以歸納出以下的結論：《列子》書在先秦曾有人研習過，西漢時仍盛行，西晉遭永嘉之亂，渡江後始殘缺。其後經由張湛蒐羅整理，並取自子書與佛經而加以補全。

附註

❶高似孫之說見《子略》，黃震之說見《黃氏日鈔》，宋濂說見《諸子辨》，姚說見《古今僞書考》，錢說見《十駕齋養新錄》卷八。

❷見季著《中印文化關係史論叢》。

❸梁啓超以爲列子爲張湛所僞造，說見《古書眞僞及其年代》。

❹梁釋慧皎《高僧傳》卷二「譯經中晉長安鳩摩羅什」條云：「然什死年月，諸記不同，或云弘始七年，或云八年，或云十一。尋七與十一，字或訛誤，而譯經錄中猶有十一年者，容恐雷同三家，無以正焉。」今案：《全晉文》卷一百六十五僧肇鳩摩羅什法師誄云：「癸丑之

年，年七十，四月十二日薨乎大寺。」癸丑年即是姚秦弘始十五年，東晉安帝義熙九年，西元四一三年。肇爲什公門人，肇之說當可信，今從之。

❺僧佑《朱士行傳》（出《三藏記集》卷一三）：「初天竺朔佛以漢靈帝時出道行經，譯人口傳或不領，輒抄撮而過，故意義首尾頗有格碍，士行嘗行洛陽講小品，往往不通，每嘆此經大乘之要，而譯理不盡，誓志捐身，遠求大品。」

道安《道行經序》（出《三藏記集》卷七）：「然經既抄撮，合成章指，音殊俗異，譯人口傳，自非三達，胡能一一得本緣故乎？由是道行頗有首尾隱者，古賢論之，往往有滯。」

由此言之，早期所譯之般若經頗多義理未明或疏脫者。

❻陳說見《列子楊朱篇僞書新證》，文載一九二四年國學叢刊二卷一期。

❼劉汝霖《周秦諸子考》：「後人以列子書由張湛保存下來，就疑心此書是張湛僞造。我看仲尼篇『孤犢未嘗有母』句下注道：『未詳此義。』楊朱篇晏平仲問養生於夷吾條下注道：『管仲功名人，可相齊致霸，動因威謀，任運之道既非所宜，於事勢不容此言。又上篇復能勸桓公適終北之國，恐此皆寓言也。』此書若是張湛僞造，他竟寫出自己都不能明白的話，又寫出與事實不合的事情而加以解釋。這種騙人的技倆，未免太笨了。」

莊萬壽先生亦於《列子研究》第五章第二節張湛列子注釋例中，分徵引文獻、校訂文字、疏解字句、闡述章義四項，文中談及列子非張湛撰。

❽參見拙撰《先秦諸子書中所見之名家論題》，文刊成大學報十五卷，一九八〇年五月出刊。此文後又收入於拙撰《公孫龍子與名家》一書中，台北文津出版社一九八四年十月出版。

附記：本文初稿曾刊於一九八二年三月出版之《成大學報》第十七卷「人文篇」。一九八九年三月再將原稿予以增刪移易成現在之樣子。

第三章　列子天道觀——兼論魏晉之「自生」說

先秦子書雖然以某子爲名，但大都是某一學派的集體創作，並非一人一時之作。因而我們在說研究某子思想時，其實是在研究以某子爲主的這一學派思想。《列子》書也是如此，同時《列子》書中由於有晉人僞竄之跡，所以在處理列子思想上，會更加感到困難。但我們仍可由列子書中，找到一些較可信的資料，對列子的思想做一探述。至於辨僞方面的問題，筆者在本書第一章、第二章中，均曾列舉多項理由，並舉證說明《列子》並非僞書。其書既明，玆再論述其天道方面的思想。

《列子》書談到天道方面的，大都集中在「天瑞篇」裏，此外，像「湯問篇」、「力命篇」中也都偶有所見。今分爲數項來探討列子天道方面的思想。

一、道與物之關係

列子以爲有萬物，一定有創生萬物者；有形體的存在，也一定有創生形體者；故云：「有生者，有生生者；有形者，有形形者。」（天瑞篇），「生者」是指萬物的創造者而言，「生者」是指創造者所創生之萬物而言。創造者爲本體，所生之物屬現象。現象界因爲是相對待的，所

以會有生死存亡；而本體因爲是絕對的，所以是無始無終。創造者既然是無始的，因而創造者之上不可能再有個創造者存在（生生者不生）；同時，創造者既是無終的，因而也就不會隨着現象界而有生滅的變化（化化者不化）。所以《天瑞篇》說：「有生不生，有化不化。」「生物者不生，化物者不化。」

在列子看來，本體支配着現象；本體是無始的，所以說是不生；是無終的，所以說是不化。並且因爲它是不生不化的，所以它能生物化物。但本體雖是不生不化，而本體所生之物，所成之形，則無時不在生滅變化中，所以《天瑞篇》又云：「生之所生者死矣，而生生者未嘗終；形之所形者實矣，而形形者未嘗有。」由此我們可知列子將道物劃分爲二，主張道體寂然，萬象生滅。創造者能使萬物變化，而本身却能不受變化的影響。今錄其原文於下：

《列子天瑞篇》：

『有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。陰陽爾，四時爾。不生者疑獨；不化者往復。往復，其際不可終。疑獨，其道不可窮。』

《列子天瑞篇》：

『有生者，有生生者；有形者，有形形者；有聲者，有聲聲者；有色者，有色色者；有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者未嘗終；形之所形者實矣，而形形者未嘗有；聲

之所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發；色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯；味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈；皆無爲之職也。』

列子的生生者，即是本體，即是道家所謂的道。道能生物，本體能生萬象。那麼道體究竟是呈何狀態的呢？列子在《天瑞篇》中曾這樣描寫着：「能陰能陽，能柔能剛，能短能長，能員能方，能生能死，能暑能涼，能浮能沈，能宮能商，能出能沒，能玄能黃，能甘能苦，能羶能香。無知也，無能也；而無不知也，而無不能也。」道體能員能方，無固定形貌可尋；且是無知無能，無不知無不能。這種對道體的描述，大抵是從老子演化而來的，《老子》十四章形容道體是「視之不見」「聽之不聞」「搏之不得」「是謂無狀之狀，無象之象，是謂忽怳。」三十七章說：「道常無爲而無不爲」。「無狀之狀」即是「能員能方」；「無爲無不爲」即是「無知無能，無不知無不能」之意。而列子這種對道體的描述，至漢則完全爲淮南子所沿承。《淮南子道應篇》說：

『吾知道之可以弱，可以強；可以柔，可以剛。可以陰，可以陽；可以窈，可以明；可以包裹天地，可以應待無方。』

由上可知道體是窈然冥然，無何跡象可尋，且是無所不知，無所不能的；它能生物化物，使萬象刹那生滅；而自己却是無始無終，寂然不變。但我們也許會反問：道體既是寂然不變，它是如何能生物化物的呢？列子把這種生化的作用，稱爲道之「動」。「動」即是運轉，由於本體的

運轉而後有萬物的產生。然而本體的運轉，僅能產生現象，却不能創生另一個本體。所以天瑞篇說：「無動不生無而生有。」，「無」是道，是本體，本體只有一個，所以「無」不能生「無」。「有」是現象，是萬有。萬象由於本體的運轉而後產生；同時，一切的現象形體，既經創生之後，終須歸於變滅，然後返歸於本體。所以天瑞篇說：「有生則復於不生，有形則復於無形。」，物變滅返歸本體之後，復由本體運轉而生萬物。於是「道」與「物」就這樣交互循環着，道生物，物返道。天瑞篇云：「不生者，非本不生者也；無形者，非本無形者也。」不生者、無形者，皆不能無生無形，而須時時運轉生化萬物。由此而言，本體如果完全靜寂不動，那麼它將是一死寂之物，而無生化現象。萬象如果不刹那變化，那麼萬象也將同於本體而永無止境。正由於本體自身是靜，而其作用爲動，於是才有萬象產生；也由於萬象生滅不已，而後才能還返於道。由此說來，本體是靜中有動，萬象亦動中有靜。物由道出而復返於道，生生不已，循環不已。

《列子天瑞篇》：

『黃帝書曰：「形動不生形而生影，聲動不生聲而生響，無動不生無而生有。」形必終者也；天地終乎？與我偕終。終進（盡）乎？不知也。道終乎本無始，進乎本不久。有生則復於不生，有形則復於無形。不生者，非本不生者也；無形者，非本無形者也。生者，理之必終者也。終者不得不終，亦如生者之不得不生。而欲恒其生，畫其終，惑於數也。』

「有生則復於不生，有形則復於無形」，列子這種「道」「物」相循環的觀念，可以說跟老

子是相同的。《老子》十六章云：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」，兩者同樣認爲本體雖創生萬物，而萬物亦將返歸於本體。本體與萬物之間的關係是相通的，並不是對立的。

二、萬象生化之狀態——「自生」

由上述我們可知道體運轉而生萬象，萬象刹那生滅。但我們也許會追問：道體何以會運轉而生萬象，萬象何以會刹那生滅呢？列子認爲這一切的生化現象都是「自生」者，並沒有一個主宰在支配道體的運轉，萬物的生滅。所謂「自生」，在列子書中它有兩層涵義：一是自然而然，一是不得不然。宇宙間的一切，都是在自然而然且不得不然的情況下進行着。道體自然而然的運轉而生化萬物，萬物自然而然的起生滅變化。同時，道體不得不生化萬物，萬物不得不起變化。在「自生」的原則下，生者自生，化者自化，並不是有一個主宰在支配本體的運轉、現象的變化。同時這種生化作用，是生者不得不生，化者不得不化的。本體不得不生現象，現象不得不起變化。這一切的生化並不須要有任何條件做爲憑藉，都是自然而然，同時又是不得不然的。

《列子天瑞篇》：

『不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。』

同篇又云：

『終者不得不終，亦如生者之不得不生。』

同篇又云：

『故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息，謂之生化形色智力消息者，非也。』

生者自生，化者自化；一切「形、色、智、力、消、息」等變化，都是自然而然，且不得不然的。列子的這種「自生」說，與佛家的因果觀念可以說是相反的。因果論須有因而後有果，而列子的自然論則可以看成「無因」說。因果論重時間三際，自生說重在解釋當時生化的現象。在列子看來，一切現象的產生，都是自然而然，生者不得下生，化者不得不化。既然一切的現象都是不得不如此，那麼便沒有什麼因果可言。這種觀念應用到人事上來，便是《力命篇》中「命」的思想。在《力命篇》中，列子以爲人事上的「壽夭窮達，貴賤貧富」都不是人力智力所能創造或改變的，這一切都是「命」。而列子所謂的「命」並不是指「宿定」或「天定」而言。列子的「命」卽是「自生」。一般的宿命論者，是指冥冥之中有主宰者在；至於「自生」說則無制命者可言。因而《力命篇》中說：

『既謂之命，奈何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之。自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧。』

正因爲這一切都是自然而然的，無因果與人力介於其間，所以會有：「夷齊餓於首陽，季氏富於展禽」「彭祖之智不出堯舜之上而壽八百，顏淵之才不出衆人之下而壽四八」；也因此，北宮子和西門子，兩人「世族年貌言行」都相同，但兩人的「貴賤貧富」却相異。如說有一個主宰者，有一個制命者在；或是人力所能改變的；那麼便不會壽彭祖而夭顏回，賤季札而貴田恒了。同時，對於「世族年貌言行」都相同的兩個人，也不會有一貧一富的差別待遇了。因而不管在天道或人事上，這一切現象的唯一可能解釋，便是「命」，便是「自生」。

列子的自生說在魏晉時極爲流行，郭象、裴頠、張湛諸人都談到了「自生」。其中以郭象之莊子注最具代表性。梁人范縝更以「自生」來做爲《神滅論》的基名。但魏晉所談的「自生」，用詞上雖與列子相同，然而在意涵上則已有極大的差異。今以郭象爲例來說明其異同。

列子的「自生」乃是用來解說萬象生化的狀態；以爲道生物，物刹那變化，都是自然而然，且不得不然的。「自生」僅在解釋生化的現象，並不涉及宇宙萬有的起源問題。依列子看來，萬有乃是由道而生物，由「無」動而生「有」。「自生」僅是在說明「道」生「物」的狀態，亦即是在說明「無」動而生「有」時的情形而已，而這種情形是自然而然，且不得不然的。但到了魏晉，郭象諸人則進而以此來解釋宇宙萬有的起因；將「自生」解釋爲「自己產生」，以爲萬物皆由自己自然而生，並非由外者來創造。因而「有」不是由「無」而來，也不是由別的「有」而來。「有」是自己突然產生的。所以創生萬物之道，卽是萬物自身，並不是有物外之「道」或「無

」在創生萬物。郭象一方面以「自生」來解說萬有的起源，認爲萬物自己創造自己，但另一方面郭象也承繼列子以「自然而然，不得不然」爲「自生」的說法，並將兩者加以揉和；因而產生了以下的說法：「無」不能生「有」，萬物的形成，是由萬物自己突然產生，而萬物的自己創生自己，是在自然而然，且不得不然的狀況之下進行的。這是郭象自生說的定義。郭象將「自然而然，不得不然」二詞，用來形容萬物自己突然創生時的狀態。茲將列子與郭說列圖比較於后：

列子「自生」：
①自然而然（自然而生）
②不得不然
→ 僅用來解釋生化現象

郭象「自生」：
變：①自然而然（突然而生）
②不得不然
不變：③自己產生，非由外力而生——「無」不能生「有」（生生者與生者爲同一物）
→ 用來解說萬有之起源

郭象自生說既如圖示，茲再依圖中自生之三層意義，略變其次序，並摘錄郭象之莊注以爲佐證：

甲、自己產生：非由外力而生——「無」不能生「有」

△《莊子齊物論》：

『夫大塊噫氣，其名爲風。』

郭象注云：

『大塊者，無物也。夫噫氣者，豈有物哉？氣塊然而自噫耳。物之生也，莫不塊然而自生，則塊然之體大矣，故遂以大塊爲名。』

△《莊子齊物論》：

『夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？』

郭象注云：

『此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉？即衆竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無旣無矣，則不能生有；有之未生，又不能爲生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我旣不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非爲也，故以天言之。所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉？故天者，萬物之總名也。莫適爲天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。』

△《莊子庚桑楚篇》：

『萬物出乎无有。有不能以有爲有，必出乎无有。而无有一无有。聖人藏乎是。』

郭象注云：

「夫有之未生，以何爲生乎？故必自有耳，豈有之所能有乎？」又云：「此所以明有之不能爲有而自有耳，非謂無能爲有也。若無能爲有，何謂無乎。」又云：「一無有，則遂無矣。無者遂無，則有自欻生明矣。」又云：「任其自生而不生生。」

△《莊子天地篇》：

『泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。』

郭象注：

「無有，故無所名。」又云：「一者，有之初，至妙者也。至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起於至一，非起於無也。然莊子之所以屢稱無於初者，何哉？初者，未生而得生，得生之難，而猶上不資於無，下不待於知，突然而自得此生矣，又何營生於已生，以失其自生哉！」又云：「夫無不能生物，而云物得以生，乃所以明物之自得。任其自得，斯可謂德也。」

△《莊子則陽篇》：

「陰陽相照，相蓋相治；四時相代，相生相殺……」

郭象注云：

「言此皆其自爾，非無所生。」又云：「皆物之所有，自然而然耳，非無能有之也。」

△《莊子知北遊篇》：

「无古无今，无始无終。」

郭象注：

『非唯無不得化而爲有也，有亦不得化而爲無矣。是以夫有之爲物，雖千變萬化，而不得一爲無也。』

由上述所引的郭象注中，我們可以很淸楚的看出郭象「自生」說的定義。郭象認爲「無」不能生「有」，「有」亦不能生「無」；同時，「有」亦不能生「有」，所以郭象在《知北遊》注中說：「非唯無不得化而爲有也，有亦不得化而爲無矣。」《庚桑楚》注說：「有之不能爲有而自有」，《齊物論》注說：「無旣無矣，則不能生有；有之未生，又不能爲生。」又云：「我旣不能生物，物亦不能生我。」；旣然「無」不能生「有」，「有」亦不能生「有」；那麽「有」是如何產生的呢？郭象以爲「有」是自己自然而然產生的；自然產生稱爲天然，天然卽是天；而「天者，萬物之總名也。」因而所謂「天」，所謂「自然」，卽是萬物自身。郭象以爲物旣自己自然創生，物卽是自然，並不是離物另有一個不變的自然在。所以郭象在《知北遊》注中說：「誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先物，而陰陽者卽所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之，而自然卽物之自爾耳。」物自己使其如此，稱爲自然。此處我們很容易明白郭象已將「自生」一詞用來解釋宇宙萬有的起源；以爲物不是由「道」或「無」生，而是由物自己產生。因此郭象《莊子則陽篇》注云：「道故不能使有，而有者常自然也。」自然卽是自爾，物本身使其如此，亦卽是塊然自生之自生。

郭象這種以「無」不能生「有」，「自生」是指萬物自己突然而生的說法，是與列子自生說大相逕庭的，顯然的也與老莊之說不同。《老子》四十章：「天下萬物生於有，有生於無。」《莊子知北遊》：「昭昭生於冥冥，有倫生於无形。」《庚桑楚篇》云：「萬物出乎无有，有不能以有爲有，必出乎无有。」《列子天瑞篇》也說：「無動不生無而生有。」先秦道家都一致認爲由無而生有，由道而生物。這種觀念，我們可以很清楚的在道家的典籍中看得出來。其實「自生」的觀念，跟「無」能否生「有」的問題，是各自獨立的兩回事，兩者並不矛盾。「無」生「有」的問題，乃是在說明宇宙的生成或起源，是由本體而生萬象，由道而生物。「自生」則在說明本體生萬象，萬象起變化的情形；以爲本體是自然而然生化萬物，並無主宰者；萬物亦自然而然起變化，並無制之者；這一切都是在自然而然且不得不然的狀態下進行的，此爲列子所謂之「自生」。郭象既一方面誤解了列子「自生」之意義，另一方面却沿用了列子「自然而然，不得不然」的說法，並用它來解說「萬物自己創生」時之狀態。因而認爲萬物自己創生時是自然而生，也是突然而生的，今說明於下：

乙、欻然自生

△《莊子知北遊》：

『故行不知所往，處不知所持，食不知所味。』

郭象注：

『皆在自爾中來，故不知也。』

△《莊子庚桑楚》：

『出无本，入無竅。』

郭象注云：

『欻然自生，非有本。欻然自死，非有根。』

△《莊子庚桑楚》：

『有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而無見其形。』

郭注：

『死生出入，皆欻然自爾，无所由，故無所見其形。』

△《莊子則陽》：

『不隨其所廢，不原其所起。』

郭注：

『廢起皆自爾，無所原隨也。』

△《莊子則陽》：

『太公調曰：鷄鳴狗吠……』

郭注：

『「物有自然，非爲之所能也。」又云：「皆不爲而自爾。」』

△《莊子則陽》：

『萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門。』

郭象注云：

『無根無門，忽爾自然，故莫見也。唯無其生亡其出者，爲能覩其門而測其根也。』

△《莊子則陽》：

『未生不可忌，已死不可徂。』

郭象注：

『突然自生，制不由我，我不能禁。忽然自死，吾不能違。』

△《莊子田子方篇》：

吾遊心於物之初。』

郭象注云：

『初未有而欻有，故遊於物初，然後明有物之不爲而自有也。』

△《莊子寓言》：

『而生陽也，无自也。』

郭注：

『夫生之陽，遂以其絕迹無爲而忽然獨爾，非有由也。』

所謂「自爾」、「自然而然」、「忽爾自然」、「忽然自爾」、「欻然自爾」、「欻然自生」等等，都是郭象用來形容萬物自己創生（自生）時的狀態。這種狀態是自然而然產生的，也是突然而生的，並非有外力使其如此，也不知其所以然而然。所以郭象《知北遊》注說：「明物之自然，非有使然也。」《齊物論》注說：「物各自然，不知所以然而然。」

丙、不得不然

郭象除用「欻然自生」「忽然自爾」等情形來說明萬物自生的狀況外，也偶而用「不得不然」來形容萬物自己突然而生時之狀態。以爲物之自生自化，皆是不得不然的。

《莊子知北遊》：

『天不得不高，地不得不廣。……』

郭注：

『言此皆不得不然而自然耳，非道能使然也。』

以上爲郭象自生說之一斑，郭象以爲無不能生有，萬物都是自己自然或突然而生的，且萬物之自生是不得不然的。這種說法在魏晉曾風行一時。與郭象同時之裴頠，在《崇有論》中也曾談到自生。但裴郭二人雖同樣主張無不能生有，却仍有差異在。此外，東晉之張湛則承繼郭說，並以之注列子。梁之范縝亦秉郭說而撰《神滅論》。今分述於下：

裴頠《崇有論》云：

夫至無者，無以能生，故始生者，自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。

裴頠以爲「有」不從「無」生，「有」乃自生者，而「有」之自生仍以「有」爲體，故云：「自生而必體有」，如失去「有」則生無以成，所以又說：「有遺而生虧矣。」如此看來，裴頠主張「有」雖自生，却仍從「有」而來。郭象則以爲「無」既不能生「有」，「有」亦不能自「有」。兩人之說顯然有別。此原因當在於裴頠爲名教中人，崇有而斥虛無，所以會主張「有」從「有」而來。至於張湛之自生觀念，則是承繼郭象而來的：

《列子天瑞篇》：

『夫有形者生於無形。』

張湛注云：

『謂之生者，則不無；無者，則不生。故有無之不相生，理既然矣，則有何由而生？忽爾自生。忽爾而自生，而不知其所以生；不知所以生，生則本同於無。本同於無，而非無也。此明有形之自形，無形以相形者也。』

《列子天瑞篇》

『則天地安從生？』

張湛注云：

『天地無所從生，而自然生。』

《列子天瑞篇》：

『形動不生形而生影，聲動不生聲而生響。』

張湛注云：

『夫有形必有影，有聲必有響，此自然而並生，俱出而俱沒，豈有相資前後之差哉？郭象注莊子論之詳矣。而世之談者以形動而影隨，聲出而響應。聖人則之以為喻，明物動則失本，靜則歸根，不復曲通影響之義也。』

張湛以為「有無不相生」，「有」是「忽爾自生」，顯然是郭象注莊的口吻，但張湛一方面既承繼郭說，以為「無」不能生「有」；另一方面却又不願放棄道家「有」從「無」生，物從道而來的傳統說法。於是這兩種相反的觀念都可以在列子張湛注中找到跡象。

《列子天瑞篇》：

『故有生者，有生生者；有形者，有形形者；有聲者，有聲聲者；有色者，有色色者；有味者，有味味者。』

張湛注云：

『形、聲、色、味皆忽爾而生，不能自生者也。夫不能自生，則無為之本。無為之本，則無當於一象，無係於一味；故能為形氣之主，動必由之者也。』

《列子天瑞篇》：

『味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈。皆無爲之職也。』

張湛注：

『至無者，故能爲萬變之宗主也。』

《列子湯問篇》：

『然自物之外，自事之先，朕所不知也。』

張湛注云：

『謂物外事先，廓然都無，故無所指言也。』

張湛以爲形、聲、色、味等雖然突然而生，但是並不是有能力自己產生（「皆忽爾而生，不能自生者也。」），這一類不能自生的東西都是以無爲之本。同時認爲至無是萬變的宗主，並謂「無」在物之外，事之先。這種見解，顯然與先前的「無不能生有」之說相乖。也許張湛也察覺了這兩者間的矛盾。因此在列子注中張氏曾想將兩種概念加以調和。

《列子天瑞》：

『無動不生無而生有。』

張湛注云：

『有之爲有，恃無以生，言生必由無，而無不生有。此運通之功必賴於無，故生動之稱，因

事而立功耳。』

此處顯然試圖在將「有從無生」與「無不能生有」兩種相反的思想加以調和。張氏旣云：「有之爲有，恃無以生，言生必由無」，此句說明了「有」從「無」而生。但接着又說：「而無不生有。」將先前之說予以否定。然後歸結於由於有「無」之運通，而後「有」得以自生。張氏強作解人，顯然難以自圓其說。其相矛盾與相衝突處，處處溢於言表。

至於范縝之說，則如下：

梁・范縝《神滅論》云：

『若陶甄稟於自然，森羅均於獨化，忽焉自有，怳爾而無。來也不禦，去也不追。乘夫天理，各安其性。小人甘其壟畝，君子保其恬素。耕而食，食不可窮也。蠶而衣，衣不可盡也。下有餘以奉其上，上無爲以待其下。可以全生，可以匡國，可以霸君，用此道也。』

范氏亦是以萬物「忽焉自有，怳爾而無」，顯係承郭說而來。

以上爲魏晉六朝自生說之概況，其中以郭象爲最具代表性，近人侯外廬氏曾對郭說加以批判，今轉錄於下：

侯外廬《中國思想通史》第三卷第六章第三節：

『我們進一步考察「自生」這一概念的兩種規定：「自生」作爲「欻然自生」、「突然而得此生」而論，乃是變化，這是「自生」這一概念的一種規定。然而這樣的變化，又是沒有

任何條件作爲憑借的變化，也就是說，這種變化無本無根。既沒有條件的憑借，則「生」爲「自生」，其反面規定卽爲「無」不能生「有」，「有」亦不能生「無」，若「無」能生「有」，則「無」卽爲「有」之本，而「有」之「生」卽非自生。在嚴格的「自生」的規定中，不但「無」不能生「有」，且「有」亦不能爲「生」。在這裏，「自生」只是絕對的抽象的自我同一，也就是說：生生者與生者爲同一之物。這樣，「自生」的概念中又包含有另一規定：「自生」，就生者與生生者的抽象同一性而言，就其無任何條件的資借、無所本、無所根而言，乃是不變。因此，由前一種規定，「自生」可以和一切皆變的理論聯結起來，由後一種規定，自生又可以和無不能生有的理論聯結起來，這種規定是互相矛盾的，這兩種理論也是互相矛盾的，這種矛盾都在「自生」的概念中掩蓋起來。』

侯外廬以爲郭象等人將「自生」解釋爲「突然自生」與「无不能生有」，遂使得「自生」含有兩種規定：一是無任何條件作爲憑借，突然而生，「自生」卽是變化；一是「無不能生有」，就其生生者與生者爲同一物而言，「自生」卽是不變。侯氏並認爲變與不變兩種觀念是相矛盾的，不能混一的。其實郭象固然誤解了列子自生說的意義，侯外廬的批評也難免偏於唯物，不能明白東方哲學的本質，同時也未能上溯列子自生說的涵義。西人常喜歡將事物二元化，對立化；並認爲對立的兩者是相矛盾的，不能相融合的；但在中國的哲理裏，則並不認爲如此。先秦道家的思想，大都以爲一切相對性的東西，都是現象界暫時所呈現的狀況，就本體而言，則是相通的。對

立的兩者是可以互相涵融的。因而道物雖然「對立」，然而道不離物，物不離道。禍福雖相反却是相互依伏。變與不變也是如此，就現象言爲變，就本體言則不變。這一切相對性的東西，往往因爲觀點的不同而立論有別。例如小溪之水，就小兒而言爲深，對大人而言爲淺。淺深有別，但同指一物。深卽在淺中，淺卽寓於深裏，並非離淺有深在。同理，一切現象界的對立性，也僅僅是名相的差異而已，對於道體與實際而言，則無任何意義可言，因而就俗諦言：道非物。就眞諦言：道卽是物。這種思想方式，不惟中國如此，佛經中「色卽是空，空卽是色；色不異空，空不異色。」（心經），也是在說明空色之一體。當然，這裏要附帶說明的，郭象旣以萬物爲自己突然創生，那麼他所謂的變與不變，便與先秦道家以道（本體）爲不變，物（現象）爲變，而變卽不變的說法略有不同了。

至於郭象諸人何以會將「自生」解釋爲「自己突然而生」，並以爲「無不能生有」呢？我們如推究其源，則大概是受了東漢學者鄭玄《易緯乾鑿度》注的影響：

《易乾鑿度》：

『太初者，氣之始也。』

鄭玄注云：

『元氣之所本始太易，自寂然無物矣，焉能生此太初哉！則太初者，亦忽然而自生。』

鄭氏之「太易旣自寂然無物矣，焉能生此太初哉！」，卽是郭象之「無不能生有」之意。而

鄭氏云「太初者，亦忽然而自生。」則啓導了郭象之「突然自生」說。魏晉「自生」說之兩層意義，皆可在鄭氏注中找到根源。鄭玄爲漢末大儒，魏晉學者對他都很尊崇，郭象、裴頠諸人當能熟讀其書，由此我們可知郭象注莊的思想是承自鄭玄而來的。而鄭氏的說法，則應當是由列子「自生」說中推演而來的。列子書，據劉向序的記載，曾盛行於西漢孝景之世，鄭玄當能見到其書。

列子的「自生」說，在莊子書中也略能找到跡象，《莊子齊物論》說：「夫吹萬不同，而使其自己也，怒者其誰邪？」莊子以爲萬物的變化，都是出於自己，並無主宰者，這種說法已有「自生」的傾向，然而眞正提出自生說，並且用大幅篇章來敍述它的，那便該首屬列子了。

三、宇宙之生成

在列子看來，宇宙萬象是由本體的運轉而來的，且是在「自生」的情況下產生的。在自生的狀態下，本體不得不生萬象，萬象不得不起變化。本體是無形的，萬象是有形的，而「有形者生於無形」。至於本體在自生的狀況下是如何運轉而生萬衆，其經過之過程爲何呢？列子在《天瑞篇》中曾提出了本體創生萬象的幾個過程：太易——太初——太始——太素。今錄其說於下：

列子天瑞篇：

「夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具而未

相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九。九變者，究也；仍復變而爲一。一者，形變之始也。清輕者上爲天，濁重者下爲地，冲和氣者爲人。故天地含精，萬物化生。』

列子這段文句，將天地萬物的形成，做一個極有系統的說明。認爲天地的形成，是由無形無氣的太易開始，而後由太易產生氣，由氣而生形，由形而生質。氣、形、質三者相聚而形成萬物。且在天地形成之初，無形之「氣」因輕清而上升爲天。「形」、「質」兩者因濁重而成地。然後再由天賦予性氣，由地賦予形質而化生萬物。天是氣所成，地是形質所成，所以《天瑞篇》又說：

『天積氣耳，亡處亡氣，若屈伸呼吸，終日在天中行止，奈何憂崩墜乎？……虹蜺也，雲霧也，風雨也，四時也，此積氣之成乎天者也。山岳也，河海也，金石也，火木也，此積形之成乎地者也。知積氣也，知積塊也，奚謂不壞？』

天爲積氣，地爲積塊；所謂塊者，是指形質而言。輕清者爲天，濁重者爲地。列子認爲天地雖大，但仍爲物，既爲物則有崩壞之時，只是因爲天地「難終難窮」，所以「難測難識」。

以上爲列子宇宙生成說。但《天瑞篇》中「夫有形生於無形，則天地安從生」至「清輕者上爲天，濁重者下爲地」一大段，與《易緯乾鑿度》文字相雷同。晉人張湛已注意到此問題，所以

在列子注中說：「此一章全是周易乾鑿度也。」，近世更有人據此而斷言列子抄自易緯，但亦有頗不以爲然者。諸家之說主張列子抄易緯者如何治運、馬敘倫、朱守亮，反對此說者如武內義雄、岑仲勉、嚴靈峯等。雙方各舉所見，論說紛紜，莫衷一是。其實考據性的東西常像兩面刀，可以東割，也可以西割。我們可以據此說《列子》抄《乾鑿度》，也可以反過來說《乾鑿度》抄《列子》。在還沒有更確切的證據可資證明前，我們僅能存而不論了。但如果由思想的演變過程上來看。列子天瑞篇中這段文句，該是產生在老莊成書之後，今說明於下：

先秦道家如老、莊二人，在講述本體生萬象時，大都僅着重在「道生一」或「無生有」等概念性的陳述而已。而列子天瑞篇的這一段話則顯然是在解釋「道」如何生「一」，「無」如何產生「有」。因而這種思想應該是較後起的。但用「形」、「氣」、「質」等來解釋宇宙的結構，這種觀念我們也可以在老莊書中找到徵兆的：

《老子》四十二章：

『萬物負陰而抱陽，冲氣以爲和。』

《關尹子四符篇》（關尹子，《四庫提要》謂其書爲後人所依託，姑列於此）：

『輕清者上天，重濁者入地。』

《莊子天地篇》：

『泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無

間，謂之命。留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。』

《莊子至樂篇》：

『察其始而本無生，非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。』

在莊子書中已談到了由「無」變而有「氣」，由「氣」變而有「形」，由「形」變而有「生」。以无——氣——形——生，來解說人的形成。這種情形跟列子天瑞篇以「形」、「氣」、「質」來解釋宇宙的架構已很接近，都可以視爲道家「道生一」「無生有」等思想的一系列發展。因而列子以太易、太初、太始、太素來解釋宇宙的生成，這段文章的撰成，當不會早於莊子。其成書或與莊書相近，或在其後。

四、結　論

上述爲列子的天道思想，列子以爲有萬物，必有創生萬物者。物屬於現象，創生者爲本體。現象刹那變化，有生滅終盡之時；本體則寂然無始無終。本體無形，萬象有物。至於本體如何創生萬物呢？《天瑞篇》云：「無動而生有」，動即是運轉，由於本體的運轉而後有萬象的產生。至於本體何以會運轉而生萬物，萬物何以會起生滅變化呢？列子以爲這一切的生化現象都是「自

生」者。所謂「自生」，即是自然而然且不得不然。本體自然而然的創生萬物，萬物自然而然的起變化；本體不得不生萬物，萬物不得不起變化。這中間並沒有主宰者與支配者在。本體在「自生」的狀態下生化萬物，萬物亦在「自生」的狀態下變化歸滅。至於本體生化萬物，其過程爲何呢？老子以爲道生一，一生二，二生三，三生萬物。列子則由太易、太初、太始、太素並配以形、氣、質來解說萬物生成之過程。

其次，列子之「自生」說，鄭玄以之注易緯，但用其詞而略變其義。至魏晉，郭象諸人大受其影響。並以之來解釋宇宙萬有之起源。而梁時范縝《神滅論》：「若陶甄稟於自然，森羅均於獨化，忽焉自有，怳爾而無。」顯然也是郭說的延續。

列子是道家人物，在天道思想上，有許多跟老莊相類似。如列子云：「不生者能生生，不化者能化化。」《莊子大宗師》云：「殺生者不死，生生者不生。」；又如列子云：「有生則復於不生，有形則復於無形」，以爲道生物，物變滅復返於道，這與老子的「夫物芸芸，各復歸根」的思想是相同的。而道物相循的觀念也是道家人物所共有的。

（本文曾刊於《中華文化復興月刊》第十五卷七期一九八二年七月刊出）

第四章　列子生死觀

列子的天道觀有幾個特點：1.道生物 2.物返歸於道 3.自生。天道方面的這幾種觀念也深深的影響著他對生死方面的看法。今謹由列子書中分數項來探討列子在生死觀上的見解。

一、生命的形成

列子以爲由於本體的運轉，而後產生天地；天地的開始，是由「形」、「氣」、「質」三者而來的。天瑞篇上說：「天積氣耳」「地積塊耳」；「此積氣之成乎天者也」；山岳、河海、金石，「此積形之成乎地者也」。概略而言，天爲積「氣」所成，地爲「形」「質」所聚；「氣」之性質清輕，「形」「質」二者濁重。所以天瑞篇又說：「清輕者上爲天，濁重者下爲地。」天地既形成之後，再由於天地的含精而化生萬物，其中秉自天地陰陽冲和之氣者，則生而爲人。

《列子天瑞篇》：

『清輕者上爲天，濁重者下爲地；冲和氣者爲人；故天地含精，萬物化生。』

人的生命既然是秉自天地冲和之氣而來的，而構成「人」的因素，我們仔細分析起來，不外

「精神（靈魂）」與「骨骸（肉體）」兩者。那麼人的身體哪一部份屬「天」，哪一部份屬「地」呢？列子以為「精神者，天之分；骨骸者，地之分。」人的精神意志屬於天，天之性質為清輕，所以精神可以離形而飄散；人的骨骸肉體屬於地，地之特質為濁而聚，所以肉體有毀壞而無飄散：

《天瑞篇》：

『精神者，天之分；骨骸者，地之分。屬天清而散，屬地濁而聚。精神離形，各歸其眞，故謂之鬼。鬼，歸也。歸其眞宅。黃帝曰：精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？』

由上面的敘述，我們知道「人」是由天地陰陽之氣而生。但列子認為人既生之後，復將藉由死亡的過程而返歸於天地；因此古人稱人死為「鬼」。「鬼」即是「歸」之意。讓人返回天地，「歸其眞宅」；人的精神將還歸於天，骨骸返於大地。於是又恢復到無「我」的狀態。

由於人是由天地而來，死後復歸於天地，這其中原無有「我」之存在。更由於萬物皆由天地化生，而「天地萬物不相離也」，天地與萬物原為一體，本來就沒有物我之分。因而列子更進一層認為這一切的生命現象，都是「天地陰陽氣」的偶然成形，我們不能在這原本一體的萬象當中，妄執著哪一部份是我，哪一部份是你。就以「人」而論，列子以為人是盜取天地「陰陽之和以成若生，載若形」的，因而吾生可以說是「天地之委和」，性命可以說是「天地之委順」。在現象界中，處處找不到「我」的存在。人的或生或死，僅僅是天地陰陽的自然變化而已，不容許有

「我」左右於其間，生命的現象就如同夢幻一樣的虛幻不眞。因比《列子周穆王篇》說：「陰陽之所變者，謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。」又云：「知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。」今檢錄有關文句於下：

《列子天瑞篇》：

『若（汝）一身庸非盜乎？盜陰陽之和以成若生，載若形，況外物而非盜哉？誠然，天地萬物不相離也；仞（認）而有之，皆惑也。』

同篇又云：

『舜問乎烝曰：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道。」舜曰：「吾身非吾有，孰有之哉？」曰：「是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委順也。孫子非汝有，是天地之委蛻也。故行不知所往，處不知所持，食不知所以。天地強陽氣也；又胡可得而有邪？」』

《列子周穆王篇》：

『有生之氣，有形之狀，盡幻也；造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死；窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者其巧妙，其功深，固難窮難終；因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。』

既然天地萬物原本一體；生死乃陰陽造化之所變，原與幻化無異，無實體可尋；那麼人之生

於天地間，就宛如蠶食桑葉，偶然成字一般；僅是偶然成形而已。並無「我」的存在。因而列子認爲我們不該對於生命過份執著。但一般人却往往妄認身體生命爲「我」有，妄執生死變化爲「實」有，由此而起惑生迷，好生惡死，愛己疏他；於生則忻忻然，於死則瞿瞿然。同時，由於對生命的過份執著，因而也往往企求能夠長生。

關於這種現象，列子認爲既有形質，則有生化，既有生化，則有死亡；生死循環乃是天道常數（理）。不惟人如此，一切有形質者，皆終必有生滅。天地雖大，亦是形質所聚，列子湯問篇上說：「天地亦物也。」天地既是物，因而天地亦與我相同，都有終盡之時。然而一般人却又都企盼能常生不死，這可以說是惑於天道常數了。

《列子天瑞篇》：

『形必終者也，天地終乎？與我偕終。』

同篇又云：

『生者，理之必終者也。終者不得不終，亦如生者之不得不生；而欲恒其生，畫（亡）其終，惑於數也。』

二、生命的四大階段——嬰孩、少壯、老耄、死亡

人既有生化，而人自生至死，最大的變化有四：嬰孩也、少壯也、老耄也、死亡也。這四個

階段在體貌與氣性上，都有四種不同而明顯的特徵。嬰孩時氣專志一，和之至；少壯時血氣飄溢，欲慮充起；老耄時欲慮柔焉，體將休焉；死亡時則之於息焉，返於道體。所以《天瑞篇》說：

『人自生至終，大化有四：嬰孩也、少壯也、老耄也、死亡也。其在嬰孩，氣專志一，和之至也；物不傷焉，德莫加焉。其在少壯，則血氣飄溢，欲慮充起，物所攻焉，德故衰焉。其在老耄，則欲慮柔焉，體將休焉，物莫先焉。雖未及嬰孩之全，方於少壯，間矣。其在死亡也，則之於息焉，反其極矣。』

生、死、壯、耄四個階段，各有各的體貌氣性，也各有各的意趣。死不必不如生，耄不必不如壯。但一般人卻都喜歡生與壯，而懼怕老死。這是因爲世人都僅知道生之樂，卻忽略了生時的種種憂愁勞苦。世人都知道老時體貌疲憊，多所不堪；卻不知道老年時可以讓精神與肉體得到閒逸。世人都害怕死亡，卻不知道死亡可以讓忙忙碌碌的人生得到安息。所以《列子天瑞篇》說：

『人胥知生之樂，未知生之苦；知老之憊，未知老之佚；知死之惡，未知死之息也。』

在四個階段中，列子深深明白世人所執著的是生之樂，所害怕的是死之苦。所以在天瑞篇中，列子用了大幅的篇章來說明生爲徭役，死爲休息的道理。

《天瑞篇》：

『子貢倦於學，告仲尼曰：「願有所息。」仲尼曰：「生無所息。」子貢曰：「然則賜息無所乎？」仲尼曰：「有焉耳。望其壙，睪如也，宰如也，墳如也，鬲如也，則知所息矣。

」子貢曰：「大哉死乎！君子息焉，小人伏焉。」』

《天瑞篇》：

『晏子曰：「善哉！古之有死也！仁者息焉，不仁者伏焉。」死也者，德之徼也。古者謂死人爲歸人。夫言死人爲歸人，則生人爲行人矣。行而不知歸，失家者也。一人失家，一世非之；天下失家，莫知非焉。』

「生無所息」，唯有「死」才能眞正的放下一切。在列子看來，正因爲人世間有「死」，所以在我們經過熙熙攘攘，波奔勞碌的一生之後，能重新讓我們去享受安息與寧靜的樂趣。但列子雖然讚揚死亡，却並不是認爲死亡就一定勝於生。這一點我們是不難從列子書中體驗出來的。列子的用意僅是借此來說明生、壯、老、死是人生四個必經的歷程。在這四個生化的過程中，各階段有各階段的樂趣。因此我們不必好生惡死，好壯惡老。

三、一氣萬形與生死相循環的觀念

列子以爲天地含精而化生萬物，然而物與物間，並非界域儼然而不可相通者。萬物與天地原爲一體不可相離，因而天地陰陽之氣，雖然由於生化形式的不同，而生成各種不同形態的萬物，但物與物間也可以用死此生彼的方式而相互流轉。爲了說明這個觀點，列子在《天瑞篇》中，藉著列子與弟子百豐的問答，來探討生命流轉的情形。以爲「䵷」可以轉生爲「鶉」，再轉生而爲

「㡭」；「久竹」可以變而爲「青寧」，「青寧」再變爲「程」；「程生馬」「馬生人」；最後歸結到萬物都出於機入於機。所謂機，張湛的注是：「機者，群有之始，動之所宗。」也就是說機是萬物的本源。由此可見萬物都是天地一氣之轉，由此形更換到彼形，並無眞正的生死可言。

茲錄其文於下：

《天瑞篇》云：

『子列子適衞，食於道，從者見百歲髑髏，攓蓬而指，顧謂弟子百豐曰：「唯予與彼知而未嘗生未嘗死也。此過養（憂）乎？此過歡乎？（莊子至樂篇作：若果養乎？予果歡乎？）」種有幾？若䵷爲鶉；得水爲㡭；得水土之際，則爲䵷蠙之衣；生於陵屯，則爲陵舄，陵舄得鬱栖，則爲烏足；烏足之根爲蠐螬；其葉爲胡蝶；胡蝶胥也，化而爲蟲，生竈下，其狀若脫，其名曰鴝掇；鴝掇千日，化而爲鳥……醯雞生乎酒；羊奚比乎不筍；久竹生青寧；青寧生程；程生馬；馬生人；人久入於機。萬物皆出於機，皆入於機。』

《列子》這段文字，《莊子至樂篇》中也有記載，文字大抵相同。郭象對它的解釋是：「此言一氣而萬形，有變化而無死生也。」以爲萬物都是由天地一氣所化生，彼此的形態可以藉著死此生彼的方式而互相變換，張湛在列子注中也闡明了這個道理：

『夫生死變化，胡可測哉？生於此者，或死於彼；死於彼者，或生於此。而形生之生，未嘗暫無。是以聖人知生不常存，死不永滅；一氣之變，所適萬形。萬形萬化而不化者，存歸

於不化，故謂之機。機者，群有之始，動之所宗，故出無入有，散有反無，靡不由之也。』由天地之機而化生萬物，萬物皆一氣之轉，「陰陽之所變者，謂之生，謂之死。」（周穆王篇），然而雖有遷變而實無眞正的死亡可言，萬物都藉著死此生彼的方式轉變爲各種生命形態。所以《天瑞篇》說：

『死之與生，一往一反；故死於是者，安知不生於彼。故吾知其不相若矣。吾又安知營營而求生非惑乎？亦又安知吾今之死不愈昔之生乎？』

死生迭相交替，雖有形體的遷變，而無眞正的死亡，因而不必好生而惡死。列子的這種思想，可以說跟莊子是相同的，也與佛教的輪廻說相近。《莊子大宗師》云：「且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情（實）死。」肉體有暫時的遷變，精神則無眞正的死亡。《莊子寓言篇》云：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」《至樂篇》云：「（莊子妻死，惠子弔之，莊子曰：）察其始而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无氣；雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。」

氣變而有形，形變而有生；生命經過了嬰孩、少壯、老耄、死亡四大過程而後又壞滅回歸到氣的狀態。然後再由氣而形而生，週而復始。不惟人是氣之聚，萬物都是一氣之轉，彼此的形體都在互變，由此形而變換到彼形，或蟲臂或鼠肝，或爲青寧或爲程。死此生彼，死彼生此。因而

我們可以說是「未嘗生未嘗死」，而既無眞正的生死可言，因此死者不必憂，生者不必歡（若果養乎？予果歡乎？）。這便牽涉到列子對生死所持的態度了。茲探討於下：

四、對生死所持的態度

既然生死乃一氣之轉，有變化而無死生，那麼死未必不如生，生未必愈於死，更不必去營營求生。況且生死乃天道常數，我們亦不須去憂心。

《天瑞篇》云：

『（榮啓期云）貧者士之常也，死者人之終也。處常得終，當何憂哉！』

復次，列子以爲人之生死存亡，一切都是「自生」者。所謂「自生」，即是在自然而然，且不得不然之下產生的，並沒有主宰者，也不容許有絲毫的人力左右於其中。因而《列子力命篇》云：

『自壽自夭，自窮自達。』

同篇又云：

『死生自命也，貧窮自時也。』

同篇又云：

『生非貴之所能存，身非愛之所能厚；生亦非賤之所能夭，身亦非輕之所能薄。故貴之或不

生，賤之或不死；愛之或不厚，輕之或不薄；此似反也，非反也。此自生自死，自厚自薄。或貴之而生，或賤之而死；或愛之而厚，或輕之而薄；此似順也，非順也。此亦自生自死，自厚自薄。』

通常，人的生死厚薄有兩種情形，第一種情形是：「貴之或不生，賤之或不死；愛之或不厚，輕之或不薄」，所以有時我們使盡了一切方法去企求長生，企求富貴；却未必能長生，未必能富厚。有時我們輕賤自己，忽略生命；但自己却未必因此就輕賤，生命也未必因此就枯萎消失。第二種情形是：「或貴之而生，或賤之而死，或愛之而厚，或輕之而薄。」因此，我們如果努力去追求富貴，有時便能得到富貴；我們如能珍惜生命，生命便會活得長些。不及時努力，即會貧賤；輕視生命，便會夭折。這兩種情形是相反的，有極大的差異。但兩者都是自然而然的，都是自生的，沒有任何原理原則可尋，也找不到一個主宰者。「貴之或不生」，並非人力之過。「貴之而生」也不是人爲之功。在列子看來，這一切都是「自生自死，自厚自薄」，都是自然而然的。非是天定，非關人爲。

既然生死皆出於自然，非貴之所能存，亦非賤之所能亡。所以列子導出了一個結論：「然而生生死死，非物非我，皆命也。」列子的「命」，即是「自生」。既謂之「命」，謂之「自生」，因而不管是遵循生之道而得生，或遵循生之道而不幸夭折；遵循死亡之道而死，或遵循死亡之道而僥倖得生。都是天道之常，都是命，並無高下可言。也非人力智力所能改變，是智者所無可

奈何的：

《仲尼篇》：

『無所由而常生者，道也。由生而生，故雖終而不亡，常也。由生而亡，不幸也。有所由而常死者，亦道也。由死而死，故雖未終而自亡者，亦常也。由死而生，幸也。故無用而生謂之道，用道得終謂之常；有所用而死者亦謂之道，用道而得死者亦謂之常。季梁之死，楊朱望其門而歌。隨梧之死，楊朱撫其尸而哭。隸人之生，隸人之死；衆人且歌，衆人且哭。』

《列子力命篇》：

『可以生而生，天福也；可以死而死，天福也。可以生而不生，天罰也；可以死而不死，天罰也。可以生可以死，得生得死有矣。不可以生不可以死，或死或生有矣。然而生生死死，非物非我，皆命也。智之所無奈何。』

在上述所引的《仲尼篇》中，列子談到了生死的情況有多種，現在把它條列於下：

1. 無所由而常生者，道也。（「無用而生謂之道」，此指無爲之道。）
2. 由生而生，故雖終而不亡，常也。（「用道得終謂之常」，謂行無爲之道而延壽善終。）
3. 由生而亡，不幸也。（謂行無爲之道而夭折）。
4. 有所由而常死者，亦道也。（「有所用而死者亦謂之道」，此指有爲之道）。

5.由死而死，故雖未終而自亡者，亦常也。（「用道而得死者，亦謂之常」，此指以有爲之道行事而致死。）

6.由死而生，幸也。（謂行有爲之道而得生）。

這幾種生死情形，我們大概可歸納爲行生之道和行死之道及有爲無爲兩者來討論。行仁由義，這是遵循生之道去做的，但行生之道，有因此而得生者，也有因此而死亡者：湯武行仁而王，徐偃行仁而亡。暴戾爭鬥，所行的是死之道，然而行死之道，有因此而死者，也有因此而得生者：白公爭鬥以亡，盜跖爭鬥而生。由生之道和由死之道，兩者是相反的，但都是道，都是常。也是自然而然產生的，在道家看來，並沒有高下之分。所以《莊子大宗師篇》說：「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」堯爲行生之道而生，桀爲由死之道而死。生死的情形雖然有別，然而都是道，都是常，都是自生。不可譽堯而非桀。再者，道體無爲，人事有爲，而有爲、無爲同屬於「道」。無爲方能長生，有爲常入死地，但長生常死，皆屬於「常」。

生死的情形既有多種，至於處理生死所應有的態度，在前面所引的力命篇中談到了四種，現在也把它條列於下：

1.可以生而生，天福也；可以死而死，天福也。

2.可以生而不生，天罰也；可以死而不死，天罰也。

3.可以生可以死，得生得死有矣。

4.不可以生不可以死，或死或生有矣。

該生而生，該死而死，這是天福。該生而不生，該死而不死，這是天罰。在「生」與「死」都合宜都合於道的情形下，有人取生，有人取死。在「生」「死」兩不相宜的情形下，有人爲此而生，有人爲此而死。處理生死的態度儘管有這四種，但不管選擇哪一種，都是自然而然的，是自生，也是命。都必然的會走上自己所應選擇的路。既不是環境（外物）造成，也不是我所能改變，更不是智力所可奈何的。所以力命篇說：「然而生生死死，非物非我，皆命也，智之所無奈何。」既然對生死所持的四種態度都是命，那也就無所軒輊了。

列子認爲生生死死既然是命，是智力所不能左右的，那麼我們便不必爲此而憂傷，對於生老病死，我們因任自然即可，不必措意於其間。所以在《力命篇》中，他談到了魏人東門吳子死而不憂，及季粱生病拒醫之事。以爲吾人既稟生受形，則必受制於生化，生死疾患都是生化的必然現象，智者知疾患之不能免，坦然而處之，則哀樂之情不生。

《列子力命篇》：

『魏人有東門吳者，其子死而不憂。其相室曰：「公之愛子，天下無有。今子死不憂，何也？」東門吳曰：「吾常（嘗）無子，無子之時不憂。今子死，乃與嚮無子同，臣奚憂焉。」』

同篇又云：

『楊朱之友曰季粱。季粱得病，七日大漸，其子環而泣之，請醫。季粱謂楊朱曰：「吾子不

肖如此之甚，汝奚不爲我歌以曉之？」楊朱歌曰：「天其弗識，人胡能覺？匪祐自天，弗孽由人。我乎汝乎！其弗知乎！醫乎巫乎！其知之乎？」其子弗曉，終謁三醫。一曰矯氏，二曰俞氏，三曰盧氏，診其所疾。矯氏謂季梁曰：「汝寒溫不節，虛實失度，病由饑飽色欲，精慮煩散，非天非鬼。雖漸，可攻也。」季梁曰：「衆醫也，亟屏之！」俞氏曰：「女始則胎氣不足，乳湩有餘。病非一朝一夕之故，其所由來漸矣，弗可已也。」季梁曰：「良醫也，且食之！」盧氏曰：「汝疾不由天，亦不由人，亦不由鬼。稟生受形，既有制之者矣，亦有知之者矣。藥石其如汝何？」季梁曰：「神醫也。重貺遣之！」俄而季梁之疾自瘳。』

人之生死疾患，「匪祐自天，弗孽由人」，皆是自然而生（命）。且人既稟生受形，則必受制於生死病患等生化之事，而生者自生，化者自化，半點不由人。那麼由《列子力命篇》所載季梁得病拒醫之事，我們是否可以推論到列子否定一切人爲的努力呢？其實不然。筆者以爲列子旨在藉這段故事來說明一切生化都是出於自然，不是人力所可奈何的，重點並不擺在生病拒醫上。這種情形就像《天瑞篇》中藉由子貢與晏子之語來稱揚死亡一樣；其目的僅在於要人袪除對死亡的恐懼，並非要人去生以就死。再者，我們也可以由列子所說的多種生死情形及對生死所持的態度上來說明此事：如果生病就醫，此爲行生之道。就醫因而得生；此是「由生而生」，乃是可以生而生，此爲「天福」。生病就醫而死，此爲「由生而亡」，乃不幸之事。如果生病而不求醫，

則是行死之道。不求醫而死，乃是天之常。不求醫而生，則是僥倖。雖然生生死死，非物非我，任何一種生死情形都是道都是常。但由列子「由生而生，常也。由生而死，不幸也。」「可以生而生，天福也。」等句看來，列子顯然不主張行死之道以害生。關於這一點，我們也可以由《楊朱篇》中孟孫陽與楊朱的一段對話中看出來：

《列子楊朱篇》：

『孟孫陽問楊朱曰：「有人於此，貴生愛身，以蘄不死，可乎？」曰：「理無不死。」「以蘄久生，可乎？」曰：「理無久生。生非貴之所能存，身非愛之所能厚。且久生奚爲？五情好惡，古猶今也；四體安危，古猶今也；世事苦樂，古猶今也。變易治亂，古猶今也。既聞之矣，既見之矣，既更之矣。百年猶猒其多，況久生之苦也乎？」孟孫陽曰：「若然，速亡愈於久生；則踐鋒刄，入湯火，得所志矣。」楊子曰：「不然。既生，則廢而任之，究其所欲以俟於死。將死，則廢而任之，究其所之，以放於盡。無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎？」』

同篇又云：

『楊朱曰：「人肖天地之類，懷五常之性，有生之最靈者也。人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無毛羽以禦寒暑，必將資物以爲養性，任智而不恃力。故智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤。然身非我有也，既生，不得不全之；

物非我有也，既有，不得而去之。身固生之主，物亦養之主。雖全生身，不可有其身；雖不去物，不可有其物。」』

不求長生，亦不速死，一切因任自然，不必「遲速於其間」。列子以為「身非我有也，既生，不得不全之。」對於生命固然不必執著，但也不必故意去加以摧殘。

上述為列子對生死所持的態度。然而我們所應注意者，《列子楊朱篇》中有些思想雖與列子相近，而有關縱慾享樂的主張，則顯然與列子主張清虛者大相逕庭。今檢具《楊朱篇》中有關縱慾方面的資料，加以臚列並探討於后：

《列子楊朱篇》：

『楊朱曰：「萬物所異者，生也。所同者，死也。生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤非所能也；臭腐消滅，亦非所能也。故生非所生，死非所死，賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤非所賤。然而萬物齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤，十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？」』

同篇又云：

『晏平仲問養生於管夷吾，管夷吾曰：「肆之而已，勿壅勿閼。」晏平仲曰：「其目奈何？」夷吾曰：「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲

安，恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，謂之閼聰，目之所欲見者美色，而不得視，謂之閼明；鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之閼顫；口之所欲道者是非，而不得言，謂之閼智；體之所欲安者美厚，而不得從，謂之閼適；意之所欲為者放逸，而不得行，謂之閼性。凡此諸閼，廢虐之主。去廢虐之主，熙熙然以俟死，一日、一月、一年、十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年、千年、萬年，非吾所謂養。」』

同篇又云：

『子產相鄭，專國之政；三年，善者服其化，惡者畏其禁，鄭國以治，諸侯憚之。而有兄曰公孫朝，有弟曰公孫穆。朝好酒，穆好色。朝之室也，聚酒千鍾，積麴成封，望門百步，糟漿之氣逆於人鼻。方其荒於酒也，不知世道之安危，人理之悔吝，室內之有亡，九族之親疏，存亡之哀樂也。雖水火兵刃交於前，弗知也。穆之後庭比房數十，皆擇稚齒婑媠者以盈之。方其耽於色也，屏親昵，絕交遊，逃於後庭，以晝足夜；三月一出，意猶未愜，鄉有處子之娥姣者，必賄而招之，媒而挑之，弗獲而後已……（子產勸導之）。朝、穆曰：「吾知之久矣，擇之亦久矣，豈待若言而後識之哉？凡生之難遇而死之易及。以難遇之生，俟易及之死，可孰念哉？而欲尊禮義以夸人，矯情性以招名，吾以此為弗若死矣。為欲盡一生之歡，窮當年之樂。唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色；不遑憂名

聲之醜，性命之危也。」』

同篇又云：

『既生則廢而任之，究其所欲，以俟於死。』

「生則堯舜，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後」，以及「恣耳之所欲聞，恣目之所欲視」等等，都是極端的縱慾主義。《楊朱篇》的作者看到了老死之苦，而沒有體會到老死之樂；看到了名利之拘人，而不知外物固無礙於養生。《楊朱篇》的作者未能明白任何相對性的東西，都有它存在的價值，也各有利病可言。因而執著於生時的享樂而倡導縱慾。其實這種縱慾的觀念，不僅不同於列子，也與道家主張清心寡慾者有別。列子以爲有生必有死，人爲陰陽之氣所成，本無我身之存在，既無我，又何來放縱？況且人之生化有四個必然的階段：嬰孩、少壯、老耄、死亡。這四個階段各有各的樂趣，又何必拘拘於少壯時之縱慾享樂呢？而《楊朱篇》說：「凡生之難遇而死之易及，以難遇之生，俟易及之死，可孰念哉？」又云：「百年，壽之大齊。得百年者千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。」《楊朱篇》的觀念，顯然以孩抱及老死爲苦。這是與列子之說相違背的。因而我們可以據此而斷定《楊朱篇》雖然有部份思想與列子相近，但縱慾之思想則斷非列子所有。此篇應當是列子之後學而兼習楊朱學說者之所作。或是道家思想產生流弊後的作品。

五、結　語

綜上所述，我們可以把列子的生死觀，做個總結：

列子以爲「人」乃是天地陰陽冲和之氣所成，身與天地萬物原爲一體，不可妄認爲己有。萬物都是天地一氣之轉，藉著生死流轉，而互相變化爲各種生命形態，並沒有眞正的生死可言。同時，萬物既由天地化生，亦將隨著自然生化的法則而反歸於天地，反歸於道體。人的精神則還於天，骨骸則還於地。

人自生至死有四大階段：嬰孩、少壯、老耄、死亡。這四階段乃是道體生化之必然過程。四個階段各有各的體貌特性，也各有各的意趣。

人的生死變化，一切都是自生的，都是自然而然，且不得不然的，都是命；是人力智力所無可奈何的。

由於吾身非吾有，乃天地之委形，生死乃自然現象，並無眞正之生死可言，且一切之生化都是自生的，身非貴之所能存，愛之所能厚，而生、壯、老、死各有各的樂趣；因而我們不必好生惡死，忻壯惡老。對於這些「非物非我」的生生死死，吾人亦只得因任自然而不必措意於其間。

（本文曾刊於《中華文化復興月刊》第十五卷八期一九八二年八月刊出）

第五章　列子的人生觀

在人生觀方面，道家有兩個共有的特點是：守柔與任運自然。列子爲道家人物，在人生觀方面也難免承繼了這種特色。底下便分處世與內養兩方面來探討他的人生觀。

一、處世之態度

列子在處世的態度上，大抵有以下幾個特點與層次：

甲、重柔弱、貴持後

柔弱一向爲老子學說的主要特徵，也極爲列子所激賞。列子以爲處理外物有兩種方法，一是剛強，一是柔弱。柔弱可以常勝，剛強雖然偶而可以取勝，但不能常勝。這原因在於剛強僅能勝過能力不如自己的人，至於跟自己相等或強過於己者便無法取勝；因而剛強的能力是極有限的。而柔弱貴在因物成物，不以力競，所以柔弱可以勝過比自己強者，其能力則是不可限量的。

《列子黃帝篇》云：

『天下有常勝之道，有不常勝之道。常勝之道曰柔，常不勝之道曰彊。二者亦（易）知，而

人未之知。故上古之言：彊，先不己若者；柔，先出於己者。先不己若者，至於若己，則殆矣。先出於己者，亡所殆矣。』

列子的見解，《淮南子》也深有同感，《詮言篇》說：「強勝不若己者，至於與同則格。柔勝出於己者，其力不可度。」，守柔之人，能順物之性以成物，所以物無能與之爭競，且因物成物，此屬於因其力而成之，原不須要強於物才能做到。因此張湛在列子注中引郭象之語云：「用其自用，爲其自爲，順性而不競於物者，此至柔之道也。故舉其自舉，持其自持，既無分銖之重，而我無力焉。」

其次，與守柔文義相近者，便是「持後」說。能守柔的人也一定能持後。

《列子說符篇》：

『子列子學於壺丘子林。壺丘子林曰：「子知持後，則可言持身矣。」列子曰：「願聞持後。」曰：「顧若影則知之。」列子顧而觀影，形枉則影曲，形直則影正。然則枉直隨形而不在影，屈申任物而不在我，此之謂持後而處先。』

《老子》六十七章說：「我有三寶，持而寶之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。」不敢爲天下先，便是持後。能持後，那麼便能「屈伸任物而不在我」，毋固毋必，因物（環境）之屈伸而屈伸，既自同於物，物便不會傷害他，因而說是：能持後方能持身。

乙、寡欲知足

列子處世哲學的第二項特點是寡欲知足。

列子貴虛，虛靜之道，在於寡欲知足，如果勞於取與，憂於得失，便失去虛靜之道了。因而《天瑞篇》說：

『或謂子列子曰：「子奚貴虛？」列子曰：「虛者，無貴也。」子列子曰：「非其名也，莫如靜，莫如虛。靜也虛也，得其居矣；取也與也，失其所矣。」』

寡欲知足的典型人物，在列子書中，舉了兩個，一是榮啓期，一是林類。他們兩人都是年近百歲，孤獨無依的貧弱老人，但却能不以外境為憂而自足於內，因而能夠終年行歌自若：

《天瑞篇》：

『孔子遊於太山，見榮啓期行乎郕之野，鹿裘帶索，鼓琴而歌。孔子問曰：「先生所以樂，何也？」對曰：「吾樂甚多：天生萬物，唯人為貴，而吾得為人，是一樂也。男女之別，男尊女卑，故以男為貴。吾既得為男矣，是二樂也。人生有不見日月，不免襁褓者，吾既已行年九十矣，是三樂也。貧者，士之常也。死者，人之終也。處常得終，當何憂哉？」孔子曰：「善乎！能自寬者也。」』

同篇又云：

『林類年且百歲，底春被裘，拾遺穗於故畦，並歌並進。孔子適衞，望之於野。顧謂弟子曰：「彼叟可與言者，試往訊之！」子貢請行，逆之壠端，面之而歎曰：「先生曾不悔乎，而行歌拾穗？」林類行不留，歌不輟，子貢叩之不已，乃仰而應曰：「吾何悔邪？」子貢曰：「先生少不勤行，長不競時，老無妻子，死期將至，亦有何樂而拾穗行歌乎？」林類笑曰：「吾之所以爲樂，人皆有之，而反以爲憂。少不勤行，長不競時，故能壽若此。老無妻子，死期將至，故能樂若此。」子貢曰：「壽者人之情，死者人之惡。子以死爲樂，何也？」林類曰：「死之與生，一往一反。故死於是者，安知不生於彼？故吾知其不相若矣。吾又安知營營而求生非惑乎？亦又安知吾今之死不愈昔之生乎？」』

林類少不勤行，長不競時，以致弄得年近百歲，而仍然依靠在田裡拾取農人收割後的遺穗爲生。這種淸苦生活，應該足以令人眉間深鎖，鼻頞長蹙的了，但是他却能自得其樂，而其所引以爲樂的，却又是一般人所擁有的，並無何珍貴可言。榮啓期的情況也是如此。像這種最低的物質生活都可滿足，那麼在此之上的，更應該長樂無憂了。由此可知，知足在於寡欲。且足於內者，不求於外；逐於外者，則每不足於內。於是愈追逐外境而愈感到心中空虛。

丙、人生如夢，不必太認眞

列子認爲生死如幻化（《周穆王篇》：「知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。」），生如

寄死如歸，人之生命秉自陰陽，且「死之與生，一往一反，故死於是者，安知不生於彼」（天瑞篇），更有進者，人與萬物皆天地一氣之轉，並沒有眞正之生死可言。由於列子對於生死有上述的看法，因而對於人生也就有如夢般的感觸。既然沒有生死，也就不必好生惡死；既然人生如夢，夢覺不分，也就不必汲汲去區分你我，多所追逐。在周穆王篇中，作者借著幾則故事來表達他對人生的這種看法。同時也暗示我們對於人生不必過於執著。

《周穆王篇》：

『西極之南隅有國焉，不知境界之所接，名古莽之國。陰陽之氣所不交，故寒暑亡辨；日月之光所不照，故晝夜亡辨。其民不食不衣而多眠，五旬一覺，以夢中所爲者實，覺之所見者妄。四海之齊，謂中央之國。跨河南北，越岱東西，萬有餘里。其陰陽之審度，故一寒一暑；昏明之分察，故一晝一夜。其民有智有愚，萬物滋殖，才藝多方，有君臣相臨，禮法相持，其所云爲不可稱計。一覺一寐，以爲覺之所爲者實，夢之所見者妄。』

同篇又云：

『周之尹氏大治產，其下趣役者侵晨昏而弗息。有老役夫筋力竭矣，而使之彌勤。晝則呻呼而卽事，夜則昏憊而熟寐。精神荒散，昔昔夢爲國君。居人民之上，總一國之事。遊燕宮觀，恣意所欲，其樂無比。覺則復役。人有慰喻其懃者，役夫曰：「人生百年，晝夜各分。吾晝爲僕虜，苦則苦矣；夜爲人君，其樂無比，何所怨哉？」尹氏心營世事，慮鍾家業

，心形俱疲，夜亦昏憊而寐，昔昔夢爲人僕，趨走作役，無不爲也；數罵杖撻，無不至也。眠中啽囈呻呼，徹旦息焉。尹氏病之，以訪其友。友曰：「若位足榮身，資財有餘，勝人遠矣。夜夢爲僕，苦逸之復，數之常也。若欲覺夢兼之，豈可得邪？」尹氏聞其友言，寬其役夫之程，減己思慮之事，疾並少間。』

同篇又云：

『鄭人有薪於野者，遇駭鹿，御而擊之，斃之。恐人見之也，遽而藏諸隍中，覆之以蕉。不勝其喜。俄而遺其所藏之處，遂以爲夢焉。順塗而詠其事。傍人有聞者，用其言而取之。既歸，告其室人曰：「向薪者夢得鹿而不知其處；吾今得之，彼直眞夢矣。」室人曰：「若將是夢見薪者之得鹿邪？詎有薪者邪？今眞得鹿，是若之夢眞邪？」夫曰：「吾據得鹿，何用知彼夢我夢邪？」薪者之歸，不厭失鹿。其夜眞夢藏之之處，又夢得之之主。爽旦，案所夢而尋得之。遂訟而爭之，歸之士師。士師曰：「若初眞得鹿，妄謂之夢；眞夢得鹿，妄謂之實。彼眞取若鹿，而與若爭鹿。室人又謂夢仞（認）人鹿，無人得鹿。今據有此鹿，請二分之。」，以聞鄭君。鄭君曰：「嘻！士師將復夢分人鹿乎？」訪之國相。國相曰：「夢與不夢，臣所不能辨也。欲辨覺夢，唯黃帝孔丘。今亡黃帝孔丘，孰辨之哉？且恂（信）士師之言可也。」』

上面三則故事，古莽之國與中央之國，所描述者，頗類似於《山海經》，而兩國以夢中所見

者實，覺之所見者爲妄，顯然是寓言。中段老役夫晝則竭筋力以卽事，夜則夢爲人君，旨在說明苦逸相循，盛衰互襲，已稍可窺見列子人生如夢的思想。至於鄭之薪者擊斃駭鹿一事，則更可看出作者以夢喻人生之深意。吾人處於世上，日則形與物接，孜孜矻矻，汲汲營營於世務；夜則神與物遇，竦忧驚懼於心。而「神遇爲夢，形接爲事」（周穆王篇），可謂日夜以心與物爭鬥，無一時一刻之休息。然而人的一切行爲活動，都僅靠著你我的記憶，以及他人的記憶，來做見證，來爲保存。但當有一天，我們的記憶消退或模糊時，又怎能分清那些是曾經眞實發生過，那些是夢中見過的呢？由此看來，我們日常所斤斤計較，銖兩區分，執著固守的每一事每一物，又何嘗不是像鄭人遇駭鹿般的似幻如眞呢？

丁、順自然，安於命

既然人生如夢，生死如幻；那麼我們便不必去計較與執著。況且世上的一切事物都是「自生」的；所謂「自生」，卽是自然而然，且又不得不然，並無主宰者在。而「自生」也就是「命」。列子在力命篇中詳細的描述了「力」與「命」兩者的關係。「力」是指人爲的努力而言，此處的「命」則有別於一般主張有主宰者安排的宿命論。「命」是指「自生」而言。

文中列子舉了數例來說明雖然窮達有時，但這一切都是命，都是自生者。

《力命篇》：

『彭祖之智不出堯舜之上，而壽八百；顏淵之才不出衆人之下而壽十八。仲尼之德不出諸侯之下，而困於陳蔡；殷紂之行不出三仁之上，而居君位。季札無爵於吳，田恒專有齊國。夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？』

這是《力命篇》的第一段，也是它的總說。列子以爲如果說這個世上有一個公正而萬能的主宰在，那麼也不會使無才者壽，有才者夭；也不會讓田恒竊有齊國，伯夷叔齊餓死首陽。可見這一切都是自然而然的，並無主宰在，也是人力所無可奈何的。接著文中舉了北宮子和西門子的故事，來說明他的這種觀念。北宮子和西門子兩人年貌、世族、職業皆相同，然而却一貴一賤，一貧一富。如說有主宰在，則兩人條件相同，貴賤應相同。如說是由人爲努力所致，則兩人的努力相同，結果亦應一致。今兩人貴賤懸殊，可見窮達是自然而然的，並不是智慧與人力所可奈何。因而《力命篇》說：

『汝（西門子）之達，非智得也；北宮子之窮，非愚失也。皆天也，非人也。』

列子說明了一切窮達貴賤都是自然發生後，更進一層藉鮑叔管仲之交情，及鄧析與子產之事蹟來說明窮達貴賤不僅是自然而然的，而且是不得不然的。文中說：「然則管夷吾非薄鮑叔也，不得不薄；非厚隰朋也，不得不厚。厚之於始，或薄之於終；薄之於終，或厚之於始。厚薄之去來，弗由我也。」又說：「然則子產非能用竹刑，不得不用；鄧析非能屈子產，不得不屈；子產

非能誅鄧析，不得不誅也。」管仲不薦鮑叔牙而薦隰朋，子產殺鄧析而用其竹刑；這些都是由不得已（弗由我也），都是不得不如此的。因此列子歸結出一個結論：

『農赴時，商趣利，工追術，仕逐勢，勢使然也。然農有水旱，商有得失，工有成敗，仕有遇否，命使然也。』

既然一切都是自然而然，且不得不然（自生），那麼我們應要如何處世呢？力命篇有一段對話，可以反映出列子的態度來：

《力命篇》：

『楊布問曰：「有人於此，年兄弟也，言兄弟也，才兄弟也，貌兄弟也；而壽夭父子也，貴賤父子也，名譽父子也，愛憎父子也。吾惑之！」楊子曰：「古之人有言，吾嘗識之，將以告若。不知所以然而然，命也。今昏昏昧昧，紛紛若若，隨所爲，隨所不爲。日去日來，孰能知其故？皆命也夫。信命者，亡壽夭；信理者，亡是非；信心者，亡逆順；信性者，亡安危。則謂之都亡所信，都亡所不信。眞矣慤矣！奚去奚就？奚哀奚樂？奚爲奚不爲？黃帝之書云：至人居若死，動若械。亦不知所以居，亦不知所以不居；亦不知所以動，亦不知所以不動。亦不以衆人之觀易其情貌，亦不謂衆人之不觀不易其情貌。獨往獨來，獨出獨入，孰能礙之？』

所謂「信命」「信理」「信心」「信性」，即是指順自然安於命而言。任其自壽自夭，自窮

自達。那麽一切的災祥禍福便不會入於胸中，對自己而言，也就沒有什麽壽夭、逆順、安危可言。因而說：「信命者亡壽夭，信理者亡是非，信心者亡逆順，信性者亡安危。」，而一個至道的人，他的處世態度應該是「居若死，動若械」；所謂「居若死，動若械」，即是形如槁木心如死灰之意。不先物而動，或過分去逆料未然之事，而多所愁慮。既無心於窮達壽夭，任物而動，因而便能做到「亦不知所以居，亦不知所以不居；亦不知所以動，亦不知所以不動」，而這種處世的態度又與前面所說「持後」說有異曲同工之妙。都重在隨物屈伸，毋臆毋必。

上述爲列子的處世態度，由重柔弱貴持後、寡欲知足、人生如夢，而至順自然安於命，一層一層引進，已漸由外在之事物而觸及到內情之涵養；因而底下便來探討列子在內心方面的修養方式。

二、內情之涵養

泯是非、齊對待、等成敗；進而忘我、忘忘，與道化合；於物不迎不將，一龍一蛇與時俱變。這是莊子修心的極境，也是道家對聖人的典型描述。列子爲道家人物，因而在這點上，多少是同於莊子的，兩者都認爲得道的至人，他的內心應該是是非不能入、毀譽不能傷、無物我之分、心志專一的人。而如何才能達到這個地步呢？在列子書中談到了幾個內情修養的步驟，茲分述於下：

甲、去自高心、機心

修養的極境在於和同萬物，無物無我；而其始則須先要求自己能遣除機心與自高心。人一有自高心，則不免於自貴而賤人；有機心，則不免於傷物而自利。而自高心一起，則爭鬥以興，紛紛擾擾，永無寧日。因而要修養身心，須先除此二者。

在遣除自高心方面，列子黃帝篇有數則記載，可以讓我們看出他的態度來：

《列子黃帝篇》：

『子列子之齊，中道而反，過伯昏瞀人。伯昏瞀人曰：「奚方而反？」曰：「吾驚焉。」「惡乎驚？」「吾食於十漿，而五漿先饋。」伯昏瞀人曰：「若是，則汝何爲驚己？」曰：「夫內誠不解，形諜成光，以外鎭人心，使人輕乎貴老，而虀其所患。夫漿人特爲食羹之貨，無多餘之贏；其爲利也薄，其爲權也輕，而猶若是。而況萬乘之主，身勞於國，而智盡於事；彼將任我以事，而效我以功，吾是以驚。」』

同篇又云：

『楊朱南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊。……老子曰：「而（爾）睢睢而盱盱，而誰與居？大白若辱，盛德若不足。」楊朱蹴然變容曰：「敬聞命矣。」其往也，舍迎將家，公執席，妻執巾櫛；舍者避席，煬者避竈。其反也，舍者與之爭席矣。』

同篇又云：

『楊朱過宋，東之於逆旅。逆旅有妾二人，其一人美，其一人惡；惡者貴而美者賤。楊子問其故。逆旅小子對曰：「其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，吾不知其惡也。」楊子曰：「弟子記之！行賢而去自賢之行，安往而不愛哉？」』

列子以爲貢高我慢的人，外貌雎雎盱盱，處處顯露出自己的才學比別人高一等。這種人往往會讓人慴服於他巍巍然的外貌與才學，並使人依附於他。但他既是以才貌自高，那麼別人將任之以事，責之以功，而外物之患害至矣。因而至德之人，須是能「行賢而去自賢之行」，也就是須做到「大白若辱，盛德若不足」，所以列子黃帝篇中以望似木雞來形容全德之人。而木雞的可貴乃在於無半點「虛驕而恃氣」之跡。由此可見自高心乃盛德之縲絏，須去之而後快。其次爲去機心，人一有機心，則物必防之；機心既去，則可侶漚鳥而群虎狼：

《列子黃帝篇》：

『海上之人有好漚鳥者，每旦之海上，從漚鳥游；漚鳥之至者百住而不止。其父曰：「吾聞漚鳥皆從汝游，汝取來，吾玩之。」明日之海上，漚鳥舞而不下也。故曰：至言去言，至爲無爲，齊智之所知，則淺矣。』

言爲心聲，心先言而見。呂氏春秋精諭篇所說：「聖人相諭不待言，有先言言者也。」人一有機心，則物我相乖，雖未形諸於言，而物已防之。

乙、泯差別相、對待相，和同於物

自高心與機心旣除，便進而須泯除一切的差別相、對待相而和同於物。世上的一切事物與規範，如是非、善惡、哀樂、美醜等等，都是相待而生的。有「非」而後才能顯出「是」來，有「惡」才能襯托出「善」來。而一切相對待而生的事物，都是不眞實的，常在變化中；因而「福兮禍之所伏」「禍兮福之所依」。基於這些理由，所以道家大都主張齊生死，遣是非；泯除一切的差別相、對待相。這種情形，在莊子如此，在列子也如此。

《列子周穆王篇》描述了華子中年病忘，「朝取而夕忘，夕與而朝忘；在塗則忘行，在室則忘坐；今不識先，後不識今」，闔室苦之，藥石罔效，後來他的妻子請了魯之儒生來醫治他，終於把他的病治好了，但華子病癒之後，却大怒，黜妻罰子，操戈而逐魯之儒生，有人問他理由，他說：

『曩吾忘也，蕩蕩然不覺天地之有無。今頓識旣往數十年來存亡、得失、哀樂、好惡、擾擾萬緒起矣。吾恐將來之存亡、得失、哀樂、好惡之亂吾心如此也，須臾之忘，可復得乎?』

一有是非、哀樂，則得失、好惡、擾擾萬端，日夜以心與物交構，而心緒亂矣。《周穆王篇》又記載了一則類似的故事：

『秦人逢氏有子，少而惠，及壯而有迷罔之疾。聞歌以爲哭，視白以爲黑，饗香以爲朽，嘗

甘以爲苦，行非以爲是。意之所之，天地四方，水火寒暑，無不倒錯者焉。楊氏告其父曰：「魯之君子多術藝，將能已乎？汝奚不訪焉？」其父之魯，過陳，遇老聃，因告其子之証（症）。老聃曰：「汝庸知汝子之迷乎？今天下之人皆惑於是非，昏於利害。同疾者多，固莫有覺者。且一身之迷，不足傾一家；一家之迷，不足傾一鄉；一鄉之迷，不足傾一國；一國之迷，不足傾天下。天下盡迷，孰傾之哉？向使天下之人其心盡如汝子，汝則反迷矣。哀樂、聲色、臭味、是非，孰能正之？且吾之此言未必非迷，而況魯之君子，迷之郵（尤）者，焉能解人之迷哉？榮汝之糧，不若遄歸也。』

歌哭、白黑、香朽、甘苦等相對性的東西，並無眞正的標準可言，都以人的習慣及生理結構爲依據，如離開人的觀點而言，則這一切都難以下個絕對的定義。以白黑而言，乃是光線及色彩的波度所造成，並不固定。不同的生理結構體對外界色澤的感受不一定相同，甚至以人而言，也常隨環境而變化。例如白天時看樹爲碧綠色，傍晚時則呈青黑色，晚上看來則爲黑中帶青。色彩隨著光線的明暗度而不同。由此看來，一切對待的東西，都是爲便於人們的稱謂，而加以名相區分。我們不能妄執名相爲實有。對待的東西既是虛幻非實有，因而修心須先做到泯除差別相、對待心。《列子黃帝篇》中描述了一段修心的歷程如下：

『自吾之事夫子友若人也，三年之後心不敢念是非，口不敢言利害，始得夫子一眄而已。五年之後，心庚念是非，口庚言利害，夫子始一解顏而笑。七年之後，從心之所念，庚無是

非；從口之所言，庚無利害，夫子始一引吾並席而坐。九年之後，橫心之所念，橫口之所言，亦不知我之是非利害歟？亦不知彼之是非利害歟？亦不知夫子之爲我師，若人之爲我友；內外進矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也。心凝形釋，骨肉都融；不覺形之所倚，足之所履，隨風東西，猶木葉幹殼，竟不知風乘我邪？我乘風乎？』

修心須先由遣除是非做起，最後做到「橫心之所念，橫口之所言，亦不知我之是非利害歟？亦不知彼之是非利害歟？」無是非相、彼我相，無對待心、差別心。對待相、差別心一去，於是便能視人如家，視吾如人，處吾之家如逆旅之舍，是非不能入，哀樂不能傷：

《列子仲尼篇》：

『吾鄉譽不以爲榮，國毀不以爲辱；得而不喜，失而弗憂；視生如死；視富如貧；視人如家；視吾如人。處吾之家，如逆旅之舍；觀吾之鄉，如戎蠻之國……爵賞不能勸，刑罰不能威，盛衰利害不能易，哀樂不能移。』

《列子黃帝篇》：

『然後列子自以爲未始學而歸，三年不出，爲其妻爨，食豨如食人，於事無親，雕琢復朴，塊然獨以其形立；份然而封戎，壹以是終。』

泯除是非、無差別、對待相，即是和同於物，不於物起分別心。列子在《黃帝篇》中曾描述到和同於物者的情狀：

『趙襄子率徒十萬狩於中山，藉芿燔林，扇赫百里，有一人從石壁中出，隨煙燼上下，衆謂鬼物。火過，徐行而出，若無所經涉者。襄子怪而留之。徐而察之，形色七竅，人也；氣息音聲，人也。問奚道而處石？奚道而入火？其人曰：「奚物而謂石？奚物而謂火？」襄子曰：「而（爾）嚮之所出者，石也；而嚮之所涉者，火也。」其人曰：「不知也。」魏文侯聞之，問子夏曰：「彼何人哉？」子夏曰：「以商所聞夫子之言，和者大同於物，物無得傷閡者，游金石，蹈水火，皆可也。」』

這段的描述有點類似於道家的至人神人，所謂大旱金石流火山焦而不熱，蹈水火，游金石，死生無變於己，哀樂所不能傷。《黃帝篇》又云：

『其民無嗜慾，自然而已。不知樂生，不知惡死，故無夭殤；不知親己，不知疏物，故無愛憎；不知背逆，不知向順，故無利害；都無所愛惜，都無所畏忌。入水不溺，入火不熱。斫撻無傷痛，指擿無痟癢。乘空如履實，寢虛若處牀，雲霧不硋其視，雷霆不亂其聽，美惡不滑其心，山谷不躓其步，神行而已。』

列子以爲「不知樂生，不知惡死」，對於生死既不執著，不以生爲樂，死爲苦，那麼也就沒有夭殤可言。「不知親己，不知疏物」；既無親疏物我之分，那麼也就沒有愛憎可言了。了解利害是相對而生的，也就不會背害而向利，因而也就沒有利害可言了。心與物無迕，無順逆向背，泯除了對待與差別而和同於物，既和同於物，物我不分，無物相我相，那麼外物也就無由傷之了

。所以說是入水不溺，入火不熱，而修養的極境也就盡在於斯了。

丙、用志不分，乃凝於神

列子修心的途徑爲遣是非相、差別相，和同於物。另一途徑則爲專心一志，將心念凝注一處，不以外物擾心。而精誠專一的結果，往往可以讓我們忘却了形體之所措，利害之所存；因而也可以做到無差別心，忘却物我之分。既能無差別心無物我之分，所以忠誠精一者，往往可以做出非常人所能做的事來。史載李廣夜間見石以爲虎，射石沒鏃，天明後驚訝自己爲何有此神力，分別心一起，再射便不能入石了。鳩摩羅什兒時隨母到佛寺，寺中有一銅磬甚大，羅什將之舉起把玩，其母駭異，以爲銅磬之重，不是幼兒所能勝任的，羅什一有分別心，再舉便不能動其分毫了。由此看來，專心一志，則分別心自除；無分別心自然可以做出常人所不能做之事。列子書中也多處描寫這種情形：

《列子黃帝篇》：

『范氏有子曰子華，善養私名……禾生、子伯，范氏之上客，出行，經坰外，宿於田更商丘開之舍。中夜，禾生、子伯二人相與言子華之名勢，能使存者亡，亡者存；富者貧，貧者富。商丘開先窘於飢寒，潛於牖北聽之。因假糧荷畚之子華之門。子華之門徒皆世族也，縞衣乘軒，緩步闊視。顧見商丘開年老力弱，面目黎黑，衣冠不檢，莫不眲之。既而狎侮

欺詒，攩拯挨抌，亡所不爲。商丘開常無慍容，而諸客之技單，憊於戲笑。遂與商丘開俱乘高臺，於衆中漫言曰：「有能自投下者賞百金。」衆皆競應，商丘開以爲信然，遂先投下，形若飛鳥，揚於地，骪骨無碼。范氏之黨以爲偶然，未詎怪也。因復指河曲之淫隈曰：「彼中有寶珠，泳可得也。」商丘開復從而泳之。既出，果得珠焉。衆昉同疑。子華昉令豫肉食衣帛之次。俄而范氏之藏大火。子華曰：「若能入火取錦者，從所得多少賞若。」商丘開往無難色，入火往還，埃不漫，身不焦。范氏之黨以爲有道，乃共謝之曰：「吾不知子之有道而誕子，吾不知子之神人而辱子。子其愚我也，子其聾我也，子其盲我也。敢問其道。」商丘開曰：「吾亡道，雖吾之心，亦不知所以。雖然，有一於此，試與子言之。曩子二客之宿吾舍也，聞譽范氏之勢，能使存者亡，亡者存；富者貧，貧者富。吾誠之無二心，故不遠而來。及來，以子黨之言皆實也，唯恐誠之之不至，行之之不及，不知形體之所措，利害之所存也。心一而已，物亡迕者，如斯而已。今昉知子黨之誕我，我內藏猜慮，外矜觀聽，追幸昔日之不焦溺也，怛然內熱，惕然震悸矣。水火豈復可近哉？」』

商丘開因爲相信范氏門下客之戲言，以爲子華眞能令存者亡，亡者存；富者貧，貧者富；因此精誠無二心。內無猜慮，外無矜忌，不知形體之所措，利害之所存，物我不二，所以能入水火投高樓而身不毀。列子以爲只要內心用志不分，那麼便能做到外物不能傷，且能做出常人所不能做的事情來。這種觀點在列子書中處處可見：

《列子黃帝篇》：

『仲尼適楚，出於林中，見痀僂者承蜩……「吾執臂若槁木之枝。雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何爲而不得？」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃凝於神，其痀僂丈人之謂乎！」』

《列子湯問篇》：

『詹何以獨繭絲爲綸，芒鍼爲鉤，荊篠爲竿，剖粒爲餌，引盈車之魚於百仞之淵，汩流之中……當臣之臨河持竿，心無雜慮，唯魚之念，投綸沈鉤，手無輕重，物莫能亂。魚見臣之鉤餌，猶沈埃聚沫，呑之不疑。所以能以弱制彊，以輕致重也。』

《列子說符篇》：

『孔子自衞反魯，息駕乎河梁而觀焉。有懸水三十仞，圜流九十里，魚鱉弗能游，黿鼉弗能居，有一丈夫方將厲之……丈夫對曰：「始吾之入也，先以忠信；及吾之出也，又從以忠信。忠信錯吾軀於波流，而吾不敢用私，所以能入而復出者，以此也。」孔子謂弟子曰：「二三子識之！水且猶可以忠信誠身親之，而況人乎？」』

所謂「用志不分」、「心無雜慮」、「忠信」等，都是指專心一志而言的。

三、結　論

列子的人生觀，可以分為處世態度與內心之涵養兩部份。列子在處世態度上，約有幾個特點：1.重柔弱貴持後 2.寡欲知足 3.主張人生如夢，不必太認眞 4.順自然安於命。至於在心靈的涵養上，則要求吾人先去機心與自高心。而道家最高的境界為忘我忘忘，列子認為要想達到人我兩忘，外物不傷的境界，大概有兩條修養的途徑可尋：一是泯是非、對待相、差別相，和同於物。一是專心一志，心無雜慮，使外物不入。而此兩者都能做到與物無迕，水火不能傷。

（本文曾刊於《鵝湖》月刊第七卷一一期一九八二年五月刊出）

第六章　列子與漢魏六朝道教之關係

列子係先秦道家人物，貴清虛，重自然；先秦子書中，如《莊子》、《呂氏春秋》、《尸子》、《韓非子》等，均曾提到他。《莊子逍遙遊》並說他能「御風而行，旬而後返。」因此，列子除給人予先秦道家學者之風貌外，更易讓人把他和神仙長生之術聯想在一起。職是之故，列子便與後世道教有密不可分的關係。唐世，玄宗皇帝曾追封列子爲冲虛眞人，尊其書爲《冲虛眞經》；至宋世，徽宗改封爲致虛觀妙眞君。

雖然列子受唐宋皇帝所矚目，但在漢魏六朝道教的神仙人物中，列子並不突出，其地位遠在老子與元始天尊等大神之後。梁．陶弘景撰《眞靈位業圖》臚列群仙階位，甚至未提到列子。但列子地位雖不高，《列子》一書則深深的影響了六朝道教的天界說及洞天福地的觀念。在天界說方面，其中影響道教最深遠者，爲「氣」生萬物說，及以「太易」、「太初」、「太始」、「太素」等階段，來說明氣、形、質之生化過程。而道教爲神秘「氣」字，更常將氣寫成「炁」。此外，《列子湯問篇》所言海外五仙島，與後來道經中所言三島、十洲、三十六洞天、七十二福地，亦有極密切之關係。又，《列子周穆王篇》提到了化人的住處時說：

『王執化人之袪，騰而上者，中天迺止，暨及化人之宮。化人之宮，構以金銀，絡以珠玉，

出雲雨之上而不知下之據。望之若屯雲焉。耳目所觀聽，鼻口所納嘗，皆非人間之有。王

實以爲清都、紫微；鈞天、廣樂；帝之所居。』

清都、紫微，張湛注以爲是「天帝之所居」。六朝道經《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》（正統道藏洞玄部戒律類陶字號）將神仙之職官，劃分爲天、地、水三官。每官各有三宮九府。總共有九宮二十七府百二十曹。其三官爲上元一品天官，考核天上諸仙；中元二品地官，考核地上諸仙；下元三品水官，考核水中諸仙及死魂之功過罪福。其中上元一品天官爲紫微大帝，其所居之處爲太元都元陽七寶紫微宮。而道經以玉清（清微天）、上清（禹餘天）、太清（太赤天）爲三清。像道經這樣，以三清爲天界最高之處，以紫微爲天帝所居之宮；這些名稱疑皆受《列子》清都、紫微說之影響。亦皆可看出列子對漢魏六朝道經之形成，有密不可分的關係。茲擇其重要者，分項敍述之於下：

一、《列子》氣生萬物與道教之三炁九炁說

《列子天瑞篇》談到了萬物生成的過程時說，萬物是由無形而有形。由無形的道體，經過了「太易」、「太初」、「太始」、「太素」等五大過程，而後慢慢的形成了天地萬物與人民。《天瑞篇》說：

『夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，

未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒。易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九；九變者，究也；乃復變而爲一。一者，形變之始也。清輕者上爲天，濁重者下爲地，冲和氣者爲人。故天地含精，萬物化生。』

列子以爲萬物的形成是由「無」而到「有」。其演化的過程，有四個階段，「太易」是未見氣，是「無」。其後才有「氣」的出現，稱爲「太初」。太初是「有」的開始。有了「氣」後，接著才會有形體及質量的產生。形體之始爲「太始」，質量之始爲「太素」。萬物都是由「氣」、「形」、「質」等三個要件所組合成的。以人而言，精神爲「氣」，骨骸肉體爲「形、質」。「氣」是萬「有」的開端，因此可以說萬物皆由「氣」而生。「氣」因輕清，所以上浮而構成了「天」；「形」「質」因是濁重，所以下沈而爲地。萬物既然皆由「氣」、「形」、「質」組合成的，因而可以說萬物皆由天（氣）、地（形、質）所創造的。「天」因爲是由「氣」所構成的，並無實體，所以不會有崩下來的現象，但「氣」亦是「有」，「天」亦是「物」。既是「有」，是「物」，那麼便會有毀「壞」的一天，所以天雖不「崩」，却有「壞」之時。至於「地」，則是由形質所成，既由形質所成，當然亦有壞之期。但天地之成與壞，則皆起於「自生」❶，是自然而然，是不能以人意措於其間（容心），不能以人意來左右的。且道物一體，有無相通，無

成毀生滅可言。因而說天地「壞」是大謬，說天地不壞亦是大謬。列子在《天瑞篇》中，借杞人憂天的故事，來表達他對天地的看法。

《列子天瑞篇》：

『杞國有人憂天地崩墜，身亡（無）所寄，廢寢食者；又有憂彼之所憂者，因往曉之曰：「天積氣耳，亡處亡氣（無處無氣）。若屈伸呼吸，終日在天中行止，奈何憂崩墜乎？」其人曰：「天果積氣，日月星宿，不當墜耶？」曉之者曰：「日月星宿，亦積氣中之有光耀者❷，只使墜，亦不能有所中傷。」其人曰：「奈地壞何？」曉者曰：「地積塊耳，充塞四虛，亡處亡塊。若躇步跐蹈，終日在地上行止，奈何憂其壞？」其人舍然大喜，曉之者亦舍然大喜。長廬子聞而笑之曰：「虹蜺也，雲霧也，風雨也，四時也，此積氣之成乎天者也。山岳也，河海也，金石也，火木也，此積形之成乎地者也。知積氣也，知積塊也，奚謂不壞？夫天地，空中之一細物，有中之最巨者。難終難窮，此固然矣；難測難識，此固然矣。憂其壞者，誠爲大遠；言其不壞者，亦爲未是。天地不得不壞，則會歸於壞。遇其壞時，奚爲不憂哉？」子列子聞而笑曰：「言天地壞者亦謬，言天地不壞亦謬。壞與不壞，吾所不能知也。雖然，彼一也，此一也。故生不知死，死不知生；來不知去，去不知來。壞與不壞，吾何容心哉？」』

這段故事說明了天是「氣」，地是「形」「質」所成。萬物皆由氣、形、質而來，所以說萬

物皆是由天地所造，天地所生。「天」爲氣，所以不崩，但「氣」爲「有」，所以會壞。又因天地皆自生，皆自然而然，生不知死，死不知生；且道物一體，無成壞生死可言；因此壞與不壞，不必介意。列子的這段話，以及《天瑞篇》中談及生化的過程：如太易、太初、太始、太素；又如易變爲一，一變爲七，七變爲九等說，對後世道教天界及世界形成說，都有極大的影響。

在道教的典籍中，以爲宇宙萬物的形成，是先由「天」開始，其次爲「地」，其次爲日月星辰、山川河流，人民萬物。而「天」又是由「炁（氣）」所凝成的，因此「炁」爲一切萬物之始。顯然是受道家莊、列氣生萬物說的影響。道教的天界說，最主要的有「三天」說及「九天」說兩大系統。也因此關於「炁」的說法，就有「三炁」與「九炁」之分。「三天」說係以三清三境（玉清、上清、太清）爲天界之中心，三清之下爲三界三十二天。「九天」說係以九天及由九天發展而來的九玄三十六天爲天界之中心❸。九天爲：鬱單無量天、上上禪善天、梵監須延天、寂然兜術天、波羅尼蜜不驕樂天、洞元化應聲天、靈化梵輔天、高虛清明天（或作梵迦摩夷天）、无想无結无愛天（或作波梨答惒天）。

在三天說的系統中，通常是說由元始祖劫化生「玄」、「元」、「始」三氣；始氣青，化生清微天（玉清）；元炁白，化生爲禹餘天（上清）；玄炁黃，化生大赤天（太清）。這是大略的說法，其實有關玄、元、始三炁之說，道經中極爲分歧。《太上洞玄靈寶業報因緣經》❹、《洞玄靈寶自然九天生神章經》❺等以始炁化玉清，元炁化上清，玄炁化太清。《元始經》❻、《太

上洞神天公消魔護國經》❼等則以玄炁爲玉清，元炁爲上清，始炁爲太清。玄炁與始炁次序互調。又，《三天內解經》❽則又以玄炁爲天，始炁爲地，元炁爲水。在紛異的諸說中，六朝時，大抵以始炁化玉清、元炁爲上清、玄炁爲太清，較爲一般道流所採用。此爲三天三炁說之情形。

「九天」說的道經系統中，是以九炁化生諸天爲宇宙萬物之始。《太上三天正法經》❾說，混沌始開，卽有「九炁存焉」。以九炁爲天地萬物之始。《上清外國放品青童內文》❿以爲三清三十六天皆是九炁所生。九炁各化生四天，共有三十六天。九炁之名據《上清外國放品青童內文》所言，依次爲：「元始自然之氣」、「上始胤梵自然之氣」、「九空始陽洞冥之氣」、「梵行上始洞虛之氣」、「飛梵行上虛紫元之氣」、「極寶梵上靈玄清之氣」、「玄微上元梵天之氣」、「清玄元虛寶梵之氣」、「極无虛洞无色梵天之氣」。由於九炁之名過於繁瑣，因此一般經典僅言九炁而不列其名。

「三天」、「九天」說，後來被道流糅和爲一，於是形成元始一炁生三炁，三炁化三清；三炁生九炁，化生九天。然後再依次化生三界三十二天（種人四天，無色界四天、色界十八天，欲界六天）等綜合之天界說。說見《靈寶經》（《雲笈七籤》卷二引）、《太上洞神天公消魔護國經》等。

在氣生萬物的說法中，除三炁、九炁說外，早期的道經，有的受兩漢祭天時祭拜五方天帝的影響，因此《太上靈寶五符序》⓫、《元始五老赤書玉篇眞文天書經》⓬、《五符本行經》⓭、《太上洞玄靈寶投簡符文要訣》⓮等經以爲五種不同之炁（一炁、三炁、五炁、七炁、九炁）化生

五天：東方九炁青天，青帝靈威仰所主；南方三炁丹天，赤帝赤熛弩；中央一炁黃天，黃帝含樞紐；西方七炁素天，白帝白招拒；北方五炁玄天，黑帝叶光紀。再者，也有經典，將三界三十二天，分係於四方四炁，每方八天。卽三界三十二天中之前八天爲東方九炁青天，次八天爲南方三炁丹天，其次八天爲西方七炁素天，最後八天爲北方五炁玄天。說見《靈寶无量度人上品妙經》⑮、《上清太上開天龍蹻經》⑯等。

上述道教以「天」爲炁（氣）所凝，可以說是由《列子天瑞篇》，清輕者（氣）上升爲天，及「天積氣耳」的觀念演變而來。再者，道教敍述諸天形成時所常說的「一炁」、「三炁」、「五炁」、「七炁」、「九炁」，也可以由《列子》書中看出端倪來。《列子天瑞篇》說「易（太易）無形埒。易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九；九變者，究也；乃復變而爲一。一者，形變之始也。」，「一」、「七」、「九」皆爲陽數。中國貴陽，陽變而陰隨，故舉陽數且「七」與「九」乃周易占卦中之少陽與老陽（七爲少陽之數，九爲老陽之數），故舉之以做爲氣變形生之說明。《列子》以「一」「七」「九」來說明氣變之過程，道教亦以「一」、「三」、「五」、「七」、「九」等五種炁；來敍述五方諸天的形成。其受《列子》之影響是至爲顯然的。然而《列子》的氣生萬物說，是說氣在萬物之先。宇宙的形成是由無氣而有氣，由氣而成物，這一切的生化過程，皆是自然而然，並非有主宰者存在。而道教則認爲，在炁未生天成物之前，已先有一位或多位不僅先天且先炁而生之大神。由一位大神來佈炁開天。此佈炁開天之大神，早期道經

說是老子，其後則演變爲元始天尊。元始天尊先天先炁而生，再由元始天尊以一炁、三炁、九炁，開天造物。據此，炁雖在「天」與「物」之先，却在元始天尊等之後。也因此，雖是由炁化天生物，但元始天尊却成爲諸炁萬物之總根源。且顯然可以看出，道家以爲氣生萬物是自生，而道教則以爲氣的生物，不是自生的，而是人爲的。這是宗教與哲學之別。

又，《列子》在敍述氣化爲物，由無而生有時，所提到的變化過程有：太易（未見氣）、太初（氣之始）、太始（形之始）、太素（質之始）。此種說法對道教的影響亦大。今舉數例於下：

道教《太上老君開天經》⑰說未有天地，即有老君，老君「處空玄寂寥之外，玄虛之中。視之不見，聽之不聞，若言有，不見其形；若言無，萬物從之而生。八表之外，漸漸始分，下成微妙，以爲世界，而有洪元。洪元之時，亦未有天地，虛空未分，清濁未判。」洪元經萬劫而爲混元，混元亦經萬劫，而爲百成。百成共八十一萬年，而後爲太初。太初之時，天地始分，清濁剖判。更經太始、太素而山川大地、人民萬物於焉形成。此經以老君爲天地萬物之主，宇宙之形成由虛無經洪元、混元、百成、太初、太始、太素等期而完成。書中太初、太始、太素等名詞，是由《列子》而來。

再者，道教《上清太上開天龍蹻經》卷一云至道玉帝（元始天尊），於「龍漢劫時，應爲天寶大洞聖君，上生玉清十二聖天。」「赤明劫時，應爲洞玄靈寶眞君，次生上清十二眞天。」「上皇劫時，應爲神寶洞神仙君，次生太清十二仙天。」化生三清境之後，其後又提及「太易」、

「太始」、「太初」、「太極」、「太素」等五期。與《列子》相較，多了「太極」，而「太始」、「太初」，次序亦相反。至於文中所提到的「龍漢」、「赤明」、「上皇」，是道教敍述天地形成時最初所經歷的五祖劫中之三劫。此五劫，據宋人所撰《靈寶无量度人上經大法》卷四[18]云：「祖劫者，龍漢、延康、赤明、開皇、上皇也。」《龍蹻經》將道教五劫置於太易、太始、太初等五期之前。又，梁・孟安排《道教義樞》卷七「混元義」[19]引《洞神經》云：

『大道妙有，能有能無，道體本玄，號曰太易。元氣始萌，號曰太初，一曰太虛；其精青，其形未有。炁形之端，號曰太始，一曰太無，其炁黃，其形未有。形變有質，號曰太素，一曰太空，其炁白，其形亦未有。形質已具，號曰太極，一曰太有，一曰太神，一曰太炁，又曰太玄，又曰太上，又曰太一，其形亦黃，質定白素。白黃未離，名之爲混也。雜糅未分爲沌。萬法初首爲元。故兩半、三才、五常、萬物等法體未別，是曰混元。』

《洞神經》中以大道無形體爲「太易」，以元氣始萌爲「太初」，以形之始爲「太始」，以質之始曰「太素」，氣形質已具曰太極。太極之時，氣形質雜糅而未分，曰混元。這一段敍述宇宙萬物生化的過程，名相與意義幾乎全採自《列子》，唯增加了《太極》一詞，且將道教玄、元、始三炁（玄炁黃，元炁白，始炁青）的觀念摻入其中，這樣敍述的方式，較近於列子，也較《龍蹻經》合理。

又，《太上洞玄靈寶天關經》[20]云：

『大道，妙用也。有太易，未見氣也。太初，氣之始也。太始，形之始也。太素，質之始也。且氣形質三具而未相離散，曰混沌，是萬物未分判也。輕清爲天，重濁爲地。故造天地章云：老君者，乃天地之根本，萬物莫不由之而生成也。……故於九萬九千九百九十九億萬氣之初，復列玄、元、始而生天地焉。』

《天關經》對太易、太初、太始、太素之說，全抄襲自《列子》。

由上述所引諸道經，可以看出《列子》對道教在開天創世說上，影響至深且巨。不僅氣凝爲天，萬物始於氣的觀念，成爲道教開天創世說之主流，其生化過程如太易、太初、太始、太素、混渾之說，亦深深左右道教天地生化之思想。

二、《列子．湯問篇》與道教之三島十洲說

《列子湯問篇》與道教有相關的，大概爲蓬萊、方壺、瀛洲等海外仙島及島上仙人之描述。其文云：

『渤海之東，不知幾億萬里，有大壑焉，實惟無底之谷。其下無底，名曰歸墟，八紘九野之水，天漢之流，莫不注之，而無增無減焉。其中有五山焉；一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。其山高下周旋三萬里，其頂平處九千里。山之中間相去七萬里，以爲鄰居焉。其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味；食

之皆不老不死。所居之人皆仙聖之種；一日一夕，飛相往來者，不可數焉。而五山之根無所連著，常隨潮波上下往還，不得蹔峙焉。仙聖毒之，訴之於帝，帝恐流於西極，失群仙聖之居，乃命禺彊使巨鼇十五舉首而戴之，迭爲三番，六萬歲一交焉。五山始峙而不動。而龍伯之國有大人，舉足不盈數步而曁五山之所，一釣而連六鼇，合負而趣歸其國，灼其骨以數焉。於是岱輿、員嶠二山，流於北極，沈於大海，仙聖之播遷者巨億計。帝憑怒，侵減龍伯之國使阨，侵小龍伯之民使短。至伏羲、神農時，其國人猶數十丈。』

列子文中提到渤海外有五大仙島，這五大仙島由十五頭巨龜背負者，但後來被巨人釣走了六頭，因此「岱輿」、「員嶠」兩座仙島便沉沒海中，只剩下方壺、瀛洲、蓬萊三島。列子這段記載，極富神話色彩，文中描述仙島上之宮觀華樹及仙人飛相往來的情形，頗能引人入勝。因而列子所言五仙島中所剩的「方壺」、「瀛洲」、「蓬萊」等三島便成爲後世道徒所嚮往的清淨地。

秦始皇甚至派方士入海尋訪這三座山，以求取長生不老藥。《史記秦始皇本紀》云：

『齊人徐市（福）等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊（仙）人居之。請得齋戒與童男女求之，於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。』

徐市，在《史記淮南王列傳》中，寫作「徐福」，並敍述了徐福訪求蓬萊等仙島之情形：

『秦皇又使徐福入海求神異物，還爲僞辭曰：『臣見海中大神，言曰：「汝西皇之使邪？」臣答曰：「然。」「汝何求？」曰：「願請延年益壽藥。」神曰：「汝秦王之禮薄，得觀

而不得取。」即從臣東南至蓬萊山，見芝成宮闕，有使者，銅色而龍形，光上照天。於是臣再拜問曰：「宜何資以獻。」海神曰：「以令名男子若振女，與百工之事，即得之矣。」」』秦皇帝大說，遣振男女三千人資之五穀種種百工而行。徐福得平原廣澤，止王不來。』

又《史記封禪書》云：

『自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高，最後皆燕人，爲方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運顯於諸侯。而燕、齊海上之方士，傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒，自此興，不可勝數也。自威、宣、燕昭，使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在渤海中，去人不遠，患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉，其物禽獸盡白，而黃金銀爲宮闕。未至，望之如雲，及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇幷天下，至海上，則方士言之，不可勝數。始皇自以爲至海上而恐不及矣。使人乃齎童男女，入海求之，船交海中，皆以風爲解。曰：「未能至，望見之焉。」其明年，始皇復遊海上，至琅邪，過恒山，從上黨歸。後三年，游碣石，考入海方士，從上郡歸。後五年，始皇南至湘山，遂登會稽，並海上，冀遇海中三神山之奇藥，不得，還至沙丘，崩。』

從《史記封禪書》的記載，可以知道有關三仙島的傳說，起源極早，列子年世早於莊子，爲

春秋時人，不知齊威、宣王等是否受列子之影響而遣人入海。但《史記封禪書》所言三島在渤海外，黃金爲宮、禽獸皆白，則顯係引自《列子》。而自此後入海求仙，便成爲方士與帝王之急務，秦始皇巡行天下，屢次至海邊，其目的在冀求能得見三仙島與不死藥，此心至死未已。秦皇後漢武帝亦踵其步武。《史記封禪書》說李少君以祠竈方說漢武帝，云：「少君言上曰：『祠竈則致物，致物而丹沙可化爲黃金。黃金成，以爲飲食器，則益壽。益壽而海中蓬萊僊者乃可見。見之以封禪則不死，黃帝是也。臣嘗游海上，見安期生，安期生食巨棗大如瓜。安期生僊者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱。』於是天子始親祠竈，遣方士入海求安期生之屬，而事化丹沙諸藥齊爲黃金矣。」可見三仙島傳說對帝王之誘惑力。

漢末六朝，道教興起，三仙島亦隨著道教的成長，而屢被傳述，其後並被擴大爲三島十洲，《正統道藏》中所收錄有關三島十洲之作，較有名的有《漢武帝內傳》㉑、東方朔《十洲記》㉒、《上清外國放品青童內文》、《元始上眞衆仙記》㉓、《眞誥》㉔、唐・杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》㉕、宋・李思聰《洞淵集》㉖、《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》㉗、《靈寶無量度人上經大法》等書。今略述於下：

《漢武帝內傳》：

『昔上皇清虛元年，三天太上道君下觀六合，瞻河海之短長，察丘嶽之高卑，名立天柱，安于地理。植五嶽而擬諸鎭輔，貴昆靈以舍靈仙，遵蓬丘（蓬萊）以館眞人，安水神乎極陰

之源，栖太帝乎搏桑（扶桑）之墟。於是方丈之阜爲理命之室，滄浪海島養九老之堂。祖、瀛、玄、炎、長、元、流、生、鳳麟、聚窟，各爲洲名。並在滄流大海玄津之中。水則碧黑俱流，波則振蕩群精，諸仙玉女聚於滄溟，其名難測，其實分明。』

《漢武帝內傳》中談到蓬萊、搏桑（扶桑）、方丈，也談到了同在滄海中的神仙住所十洲：祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、長洲、元洲、流洲、生洲、鳳麟洲、聚窟洲。大概是《漢武帝內傳》的作者，有見於三島僅有三座，無法容納道教日益增多的神仙，因而除三島外又增設十洲吧！此後三島十洲便成爲道教神仙之居處。又《列子》書中所言的三島爲：方壺、瀛洲、蓬萊。《史記將方壺書爲方丈。至《漢武帝內傳》則又以扶桑取代瀛洲，以方丈、蓬萊、扶桑爲三島，把瀛洲貶入十洲中。此後道徒所說的三島便以此爲名。又，托名東方朔撰之《十洲記》云：

『漢武帝既聞王母說八方巨海之中有祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、長洲、元洲、流洲、生洲、鳳麟洲、聚窟洲，有此十洲，乃人跡所稀絕處。……方丈洲在東海中心……扶桑在東海之東岸……蓬丘，蓬萊山是也。對東海之東北岸……』

《十洲記》敘述了三島十洲之地理位置，因其文長，故不俱錄。六朝道經《上清外國放品青童內文》，也對三島十洲之位置有所解說，文中敘述東南西北上中六國。云在東方去中國九十萬里外，有國名呵羅提，在此國外有扶桑、生洲、祖洲等仙島。在南方去中國八萬一千里外，有國名閻浮梨，此國外有伊沙陁國，伊沙陁國外有長洲、炎洲。西方去中國六萬里外名俱邪尼，其外

爲尼維羅綠那之國。此國外有流洲、鳳麟洲。北方去中國五萬里，名鬱單，其下有旬他羅之國，此國外有玄洲、元洲。上方九天之上，有元精清沌自然之國。中方有太和寶眞无量之國，有崑崙金墉城。

又，《元始上眞衆仙記》云：

『扶桑大帝，住碧海之中，宅地四面，並方三萬里，上有太眞宮、碧玉城萬里，多生林木，葉似桑，又有椹樹，長數千丈，二十圍，兩兩同根偶生，更相依倚，名爲扶桑宮第，象玉京也。象仙無量數，玄洲、方丈、諸群仙未昇天者在此，去會稽岸六萬里，太淸仙伯、太上丈人所治。蓬萊山對東大海之東北岸，山週迴五千里，溟海中濤浪衝天，九氣丈人所治。』

《元始上眞記》除提到蓬萊、方丈、扶桑等三島及玄洲等外，並提到了五嶽、桐柏山、王屋山、天台山、九嶷山、廬山等名山洞府，已逐漸由三島十洲，擴大到名山洞府。至唐·杜光庭撰《洞天福地嶽瀆名山記》而三島、十洲、五嶽、十大洞天、三十六靖廬、三十六洞天、七十二福地等都成爲神仙聚居處。除了把《列子》的三島、《漢武帝內傳》的十洲都收錄進去外，也幾乎把中國較有名的山嶽，都神話成神仙住處。今以洞天福地之地名過多；不錄。

由上述的敘述，可以看出《列子》三島說對道教洞天福地說的影響。

三、結　論

在先秦諸子中，列子是最能與神仙沾上邊的人。他的御風而行，每令人遐想久之。雖然後來他在道教的地位，比不上老子、莊子，但他對道教的影響却也是不容忽視。道教重要的天界說更是沿承列子而來的。雖然《莊子至樂》說「氣變而有形，形變而有生。」《莊子知北說》說：「人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。」莊書已有氣生萬物的傾向，但以天爲積氣所成，以太易、太初、太始、太素爲世界萬物生成之步驟，其說却出自《列子》。而道教經典則常以此來說天，只不過道經以爲元始天尊布散元炁生天生地，而列子則以爲這一切皆「自生」，自然而然，非元始天尊所造。

又，《列子天瑞》所說的方壺、瀛洲、蓬萊三島，在《史記》中仍襲取其稱，至《漢武帝內傳》始以扶桑代瀛洲，並增列十洲，把瀛洲列入十洲中，於是後世道流便以方丈、扶桑、蓬萊爲三島。《列子》的三島說所述神仙不死藥，秦皇、漢武皆曾耽迷於其說。至唐・杜光庭又把三島十洲與三十六洞天、七十二福地等並列。這些洲島洞府，便成爲道教地仙之居所。而《列子周穆王篇》的清都、紫微，則成爲道教天帝之所在。

附註

❶參見本書《列子天道觀——兼論魏晉之「自生」說》，又，此文曾刊於《中華文化復興月刊》第十五卷七期，一九八二年七月台北出版。

❷日月星辰，亦由形質所成，文中以日月星宿爲「積氣」，乃是受當時科學之知識所限而然。

❸關於「三天」說與「九天」說，請參見拙撰《漢魏六朝道教之天界說》。文刊《東方雜誌》復刊二十三卷二、三期，一九八九年八、九月出版。
❹《太上洞玄靈寶業報因緣經》見《正統道藏》洞玄部本文類文字號。
❺見《正統道藏》洞玄部本文類人字號。
❻《元始經》見於北宋·張君房《雲笈七籤》卷二十一「天地部」引。此經云：「大羅之境，無復眞宰，惟大梵之氣，包羅諸天。太空之上，有自然五霞，其色蒼黃，號曰黃天。黃天之上，其色青蒼，號曰蒼天。蒼天之上，其色玄空成青，號曰青天。故頌曰：『三界之上，眇眇大羅，上無色根，雲層峩峩。』」，是此經以玄空成青之青天爲最高，蒼天次之，黃天又次之。亦即以玄炁爲上，元炁、始炁次之。
❼見《正統道藏》洞神部本文類女字號。
❽《正統道藏》正乙部滿字號。
❾《正統道藏》正乙部滿字號。
❿《正統道藏》正乙部明字號。
⓫《正統道藏》洞玄部神符類衣字號。
⓬《正統道藏》洞眞部本文類昃字號。
⓭《五符本行經》，見唐·李少微《元始无量度人上品妙經四注》卷二注引。

⓮《正統道藏》洞玄部神符類衣字號。
⓯《正統道藏》洞眞部本文類天字號。
⓰《正統道藏》正乙部達字號。
⓱見《續道藏》稿字號。又，《廣弘明集》卷一引《魏書》曾談及《老子開天經》。
⓲《正統道藏》洞眞部方法類。
⓳《正統道藏》太平部諸字號。
⓴《正統道藏》太玄部取字號。
㉑《正統道藏》洞眞部記傳類。
㉒《正統道藏》洞玄部記傳類惟字號。
㉓《正統道藏》洞眞部譜籙類騰字號。
㉔《正統道藏》太玄部安字號、定字號。
㉕《正統道藏》洞玄部記傳類。
㉖《正統道藏》太玄部和字號。
㉗《正統道藏》洞神部方法類。

（本文曾刊於《東方雜誌》復刊第二十三卷第一期，一九八九年七月出版。）

附錄 《列子》參考資料

▲《莊子逍遙遊》：

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反，彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。

▲《莊子應帝王篇》：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸，以告壺子，曰：「始吾以夫子之道爲至矣，則又有至焉者矣。」壺子曰：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？衆雌而无雄，而又奚卵焉！而以爲道與世亢，必信，夫故使人得而相女。嘗試與來，以予示之。」明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣。吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣子之先生遇我也，有瘳矣，全然有生矣！吾見其杜權矣。」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾无得而相焉。試齊，且復相之。」列子入

，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審爲淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及。反，以報壺子曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及已。」壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗，吾與之虛而委蛇，不知其誰何。因以爲弟靡，因以爲波流，故逃也。」然後列子自以爲未始學而歸，三年不出，爲其妻爨，食豕如食人。於事无與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。

▲《莊子至樂篇》：

列子行食於道從，見百歲髑髏，攓蓬而指之曰：「唯予與女知而未嘗死，未嘗生也。若果養乎？予果歡乎？」種有幾？得水則爲㡭，得水土之際則爲鼃蠙之衣，生於陵屯則爲陵舄，陵舄得鬱棲則爲烏足，烏足之根爲蠐螬，其葉爲胡蝶。胡蝶胥也化而爲蟲，生於竈下，其狀若脫，其名爲鴝掇，鴝掇千日爲鳥，其名曰乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醯。頤輅生乎食醯，黃軦生乎九猷，瞀芮生乎腐蠸。羊奚比乎不箰，久竹生青寧；青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。

▲《莊子達生篇》：

子列子問關尹曰：「天人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。請問何以至於此？」關尹曰：「是純氣之守也，非知巧果敢之列。居，予語女！凡有貌象聲色者，皆物也，物與物何以相遠？夫奚足以至乎先？是色而已。則物之造乎不形而止乎無所化，夫得是而窮之者，物焉得而止

焉！彼將處乎不淫之度，而藏乎無端之紀，游乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉！夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也，乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故遻物而不慴。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？聖人藏於天，故莫之能傷也。復讎者不折鏌干，雖有忮心者，不怨飄瓦，是以天下平均。故無攻戰之亂，無殺戮之刑者，由此道也。不開人之天，而開天之天，開天者德生，開人者賊生。不厭其生，不忽於人，民幾乎以其眞！」

▲《莊子田子方篇》：

列御寇爲伯昏無人射，引之盈貫，措杯水其肘上，發之，適矢復沓，方矢復寓。當是時，猶象人也。伯昏無人曰：「是射之射，非不射之射也。嘗與汝登高山，履危石，臨百仞之淵，若能射乎？」於是無人遂登高山，履危石，臨百仞之淵，背逡巡，足二分垂在外，揖御寇而進之。御寇伏地，汗流至踵。伯昏無人曰：「夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。今女怵然有恂目之志，爾於中也殆矣夫！」

▲《莊子讓王篇》：

子列子窮，容貌有飢色。客有言之於鄭子陽者曰：「列禦寇，蓋有道之士也，居君之國而窮，君無乃爲不好士乎？」鄭子陽卽令官遺之粟。子列子見使者，再拜而辭。使者去，子列子入，其妻望之而拊心曰：「妾聞爲有道者之妻子，皆得佚樂，今有飢色。君過而遺先生食，先生不受，豈不命邪。」子列子笑謂之曰：「君非自知我也。以人之言而遺我粟，至其罪我也又且以人之言，

此吾所以不受也。」其卒，民果作難而殺子陽。

▲《莊子列禦寇篇》：

列禦寇之齊，中道而反，遇伯昏瞀人。伯昏瞀人曰：「奚方而反？」曰：「吾驚焉。」曰：「惡乎驚？」曰：「吾嘗食於十饗，而五饗先饋。」伯昏瞀人曰：「若是，則汝何為驚已？」曰：「夫內誠不解，形諜成光，以外鎮人心，使人輕乎貴老。而𩐎其所患。夫饗人特為食羹之貨，無多餘之贏。其為利也薄，其為權也輕，而猶若是，而況於萬乘之主乎！身勞於國而知盡於事，彼將任我以事而效我以功，吾是以驚。」伯昏瞀人曰：「善哉觀乎！女處己，人將保女矣！」无幾何而往，則戶外之屨滿矣。伯昏瞀人北面而立，敦杖蹙之乎頤。立有間，不言而出。賓者以告列子，列子提屨，跣而走，暨乎門，曰：「先生既來，曾不發藥乎？」曰：「已矣，吾固告汝曰人將保汝，果保汝矣。非汝能使人保汝，而汝不能使人无保汝也，而焉用之感豫出異也！必且有感，搖而本才，又无謂也。與汝遊者又莫汝告也，彼所小言，盡人毒也。莫覺莫悟，何相孰也！巧者勞而知者憂，无能者无所求，飽食而敖遊，汎若不繫之舟，虛而敖遊者也。」

▲《呂氏春秋審己篇》：

子列子常射中矣。請之於關尹子。關尹子曰：「知子之所以中乎？」答曰：「弗知也。」關尹子曰：「未可。」退而習之三年，又請。關尹子曰：「子知子之所以中乎？」子列子曰：「知之矣。」關尹子曰：「可矣，守而勿失，非獨射也，國之存也，國之亡也，身之賢也，身之不肖也，亦皆有以，聖人不察存亡賢不肖，而察其所以也。」

▲《呂氏春秋不二篇》：

老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉（兼），關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後，此十人者，皆天下之豪士也。

▲《尸子廣澤篇》：

墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別囿，其學之相非也。（爾雅釋詁疏引）

▲《韓非子喻老篇》：

宋人有爲其君以象爲楮葉者，三年而成，豐殺莖柯，毫芒繁澤，亂之楮葉之中，而不可別也。此人遂以功食祿於宋邦。列子聞之曰：「使天地三年而成一葉，則物之有葉者寡矣。」故不乘天地之資，而載一人之身，不隨道理之數，而學一人之智，此皆一葉之行也。故多耕之稼，后稷不能美也；豐年大禾，臧獲不能惡也。以一人力，則后稷不足。隨自然，則臧獲有餘。故曰：「恃萬物之自然，而不敢爲也。

▲《戰國策韓策二》：

史疾爲韓使楚，楚王問曰：「客何方所循？」曰：「治列子圉寇之言。」曰：「何貴？」曰：「貴正。」王曰：「正亦可爲國乎？」曰：「可」王曰：「楚國多盜，正，可以圉盜乎？」曰：「可。」曰：「以正圉盜，奈何？」頃間，有鵲止於屋上者。曰：「請問楚人謂此鳥何？」王曰：「謂之鵲。」曰：「謂之烏，可乎？」曰：「不可。」曰：「今王之國，有柱國、令尹、司馬、

典令，其任官置吏，必曰：『廉潔勝任。』今盜賊公行而弗能禁也，此烏不爲烏，鵠不爲鵠也。」

▲《淮南子繆稱篇》：

老子學商容，見舌而後知守柔矣。列子學壺子，觀景柱而知持後矣。

▲漢·劉向《列子新書目錄》：

天瑞第一　黃帝第二　周穆王第三　仲尼第四

湯問第五　力命第六　楊朱第七　說符第八

右新書定著八章。護左都水使者光祿大夫臣向言：所校中書列子五篇，臣向謹與長社尉臣參校讎太常書三篇，太史書四篇，臣向書六篇，臣參書二篇，內外書凡二十篇，以校除復重十二篇，定著八篇。中書多，外書少，章亂布在諸篇中。或字誤，以盡爲進，以賢爲形，如此者衆。及在新書有棧，校讎從中書已定，皆以殺靑，書可繕寫。列子者，鄭人也，與鄭穆公同時，蓋有道者也。其學本於黃帝、老子，號曰道家。道家者，秉要執本，淸虛無爲，及其治身接物，務崇不競，合於六經。而穆王、湯問二篇，迂誕恢詭，非君子之言也。至於力命篇，一推分命。楊子之篇，唯貴放逸。二義乖背，不似一家之書。然各有所明，亦有可觀者。孝景皇帝時，貴黃老術，此書頗行於世。及後遺落，散在民間，未有傳者。且多寓言，與莊周相類，故太史公司馬遷不爲列傳。謹第錄，臣向昧死上。護左都水使者光祿大夫臣向所校列子書錄。永始三年八月壬寅上。

▲漢·應劭《風俗通義》：

列氏，古帝王列山氏之後，子孫氏焉。鄭有隱者列禦寇，著書八篇，號列子。（見《元和姓纂》

十、《路史後記》八引）

▲漢・高誘《呂氏春秋觀世篇》注：

子列子，禦寇，體道人也，著書八篇，在莊子前，莊子稱之也。

▲漢・高誘《淮南子精神篇》注：

列子，鄭之隱士，壺子弟子也。

▲晉・張湛《列子序》：（雙行夾註者，為《釋文》）

湛聞之（張湛字處度，東晉光祿勳，注此眞經。）先父曰：吾先君與劉正輿（音余，晉揚州刺史，名陶。）傅穎根，（名敷，北地人。晉丞相從事中郎。）皆王氏之甥也，並少（詩照切。）游外家。舅始周。（姓王，張湛祖之舅。）始周從兄（從，疾用切。）正宗、（王宏字正宗，高平人，晉尙書。）輔嗣（王弼字輔嗣，山陽人，魏尙書郎。）皆好集文籍，先（悉薦切，下同。）并（卑正切。）得仲宣（王粲字仲宣，山陽人，魏侍中。）家書，幾（音祈，近也。）將萬卷。傅氏亦世為學門。三君總角（詩云：總角丱兮，童子結髮之時也。）競錄奇書。及長，（丁丈切。）遭永嘉之亂，與穎根同避難（乃但切。）南行，車重各稱（尺證切。）力，並有所載。而寇虜（音魯）彌盛，前途尚遠。張謂傅曰：「今將不能盡（子忍切）全所載，且共料（音聊，理也，量也。）簡世所希有者，各各保錄，令無遺棄。」穎根於是唯賫（音躋）其祖玄、父咸子集。（傅玄，字休奕，北地人，著子書一百二十篇，有集五十卷。咸字長威，有集二十卷。父子俱為晉司隸校尉、鶉觚侯。）先君所錄書中有列子八篇。及至江南，僅（音覲，少也。）有存者。列子唯餘楊朱、說符、目錄三卷。比（必利切）亂，正輿為楊州刺史，先來過江，復（扶又切。）在其家得四卷。尋從輔嗣女壻趙季子家得六卷。參校有無，始得全備。

其書大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗；神惠以凝寂常全，想念以著（直略切。）物自喪；（息浪切。）生覺（音敎）與化夢等情，巨細不限一域；窮達無假智力，治身貴於肆任；（而鳩切。此例稍多，後以意取之。）順性則所之

皆適，水火可蹈；忘懷則無幽不照。此其旨也。然所明往往與佛經相參，（猶云佛經往往與列子相參，此爲文者辭語互陳也。）大歸同於老莊。屬（音燭）辭引類特與莊子（名周，字子休，宋人也，爲梁漆園吏，著書五十二篇。郭象合爲三十三篇以注之。天寶初册爲南華眞人，其書曰南華眞經。經中往往有冲虛眞人之語。）相似。莊子、愼到、（趙人也，先申韓，申韓稱之。著書四十二篇。其學本師黃老。）韓非、（韓之諸公子，使秦，李斯害而殺之。著書五十五篇。其學本師黃老。）尸子、（名佼，音絞，魯人。秦相商君師之。鞅死後逃入蜀。著書二十篇。）淮南子、（劉安，漢武孫，淮南厲王長子也。招致賓客三篇，論新語。作內書二十一篇，多眞經之語。又外書三十三篇，論新語。）（案：「漢武孫」乃「漢高孫」之譌。）玄示、（道家有玉鉇胎中玄示經四十卷，又陳留韓祉作玄示八篇，演解五千文。）旨歸（漢嚴遵字君平，作指歸十四篇，演解五千文。）多稱其言，遂注之云爾。

▲《舊唐書玄宗本紀》：

（天寶元年二月）莊子號爲南華眞人，文子號爲通玄眞人，列子號爲冲虛眞人，庚桑子號爲洞虛眞人；其四子所著書改爲眞經。崇玄學，置博士、助教各一人，學生一百人。

▲唐・盧重玄《列子敍論》：

劉向云：「列子者，鄭人也，與鄭穆公同時，蓋有道者也。其學本於黃帝、老子，號曰道家。道家者，秉要執本，清虛無爲，及其理身接物，務崇不競，合於六經。而穆王、湯問二篇，迂誕恢詭，非君子之言也。至於力命篇，一推分命，楊子篇唯貴放逸，二義乖背，不似一家之書。然各有所明，亦頗有可觀者。且多寓言，與莊周相類，故太史公司馬遷不爲列傳。」張湛序云：「其書大略明群有以至虛爲宗，萬品以終滅爲驗；神慧以凝寂常全，想念以著物自喪；生覺與化夢等情，巨細不限一域，窮達無假智力，理身貴於肆任；順性則所之皆適，水火可蹈；忘懷則無幽不照。此其旨也。然所明往往與佛經相參，大歸同於老莊。」重玄以爲黃老論道久矣，代無曉之者。

咸以情智辯其眞宗，則所論雖多，同歸於不了；所詮雖衆，但詳其糟粕。莫不以大道玄遠，遙指於太虛之中；道體精微，妙絕於言詮之表。遂使眞宗幽翳，空傳於文字；至理虛無，但存其言說。曾不知道之自我，假言以爲詮；得意忘言，離言以求證。徒以是非生滅之思慮，因情動用之俗心，矜彼道華，求名爽實。我開元聖文神武皇帝知道爲生本，至德非言，廣招四方，傍詢萬宇，冀有達其玄理，將欲濟於含生。小臣無知，偶慕斯道；再承聖旨，重考微言。謹尋列子之書，輒詮註其宗要。竊懷智此，非欲指南。倘默契於希夷，猶玄珠於象罔。是所願也，非敢望焉。

論曰：夫生者何耶？神與形會也。死者何耶？神與形離也。形有生死，神無死生；故老子曰：「谷神不死。」「死而不亡者壽也。」然此之死生，但約形而說耳。若於神用，都無死生。神本虛玄，契眞者爲性；形本質礙，受染者爲情。至人忘情歸性則近道，凡迷矜性殉情則爽眞。是故隳支黜聰，道者之恆性；貪生惡死，在物之常情。不矜愛以損生，不祈名而棄實，故莊子曰：「爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經，可以養生，可以盡年」也。代人以不求於名，則縱心爲惡；此又失之遠矣。何則？人笑亦笑，人號亦號；人之所畏，不可不畏；復安得爲不善耶？是知神爲生主，形報神功。神有濟物之功，形有尊崇之報；神有害物之用，報有賤陋之形。故神運無窮，形有修短。報盡則爲死，功著則別生；亦由清白者遷榮，貪殘者降黜。約位而說也，形不變則位殊；約神而辯也，神不易而形改。至人了知其道，故有而實眞。眞神無形，心智爲用。用有染淨，凡聖所以分。在染溺者則爲凡，居清淨者則爲道。道無形質，但離其情，豈求之於冥漠之中，辯之於恍惚之外耳？故老子曰：「吾道甚易知，甚易行。」而不能知不能行，其故何也？代人但

約形以爲生，不知神者爲生主；約氣以爲死，不知神者爲氣根。繫形則有情，迷神則失道。封有惑本，溺喪忘歸。聖人嗟其滯執之如此也，乃歎夫知道者不易逢矣。故曰：「千里一賢，猶如比肩；萬代有知，不殊朝暮」者，惜之深矣。豈不然耶？倘因此論，以用心去情智以歸本，損之又損，爲於無爲，然後觀列子之書，斯亦思過之半矣。

▲唐·柳宗元《辯列子》：

劉向古稱博極群書，然其錄列子，獨曰鄭繆公時人。繆公在孔子前幾百歲，列子書言鄭國皆云子產鄧析，不知向何以言之如此？史記鄭繻公二十四年，楚悼王四年，圍鄭，鄭殺其相駟子陽，子陽正與列子同時，是歲周安王三年，秦惠王、韓烈侯、趙武侯二年，魏文侯二十七年，燕釐公五年，齊康公七年，宋悼公六年，魯繆公十年，不知向言魯繆公時遂誤爲鄭耶？不然，何乖錯至如是？其後張湛徒知怪列子書言繆公後事，亦不能推知其時。然其書亦多增竄非其實，要之莊周爲放依其辭。其稱夏棘、狙公、紀渻子、季咸皆出列子，不可盡紀。雖不槩於孔子道，然而虛泊寥濶，居亂世遠於利，禍不得逮乎身，而其心不窮，易之遯世無悶者，其近是與？余故取焉。其文辭類莊子，而尤質厚，少僞作，好文者可廢耶？其楊朱力命疑其楊子書。其言魏牟、孔穿皆出列子後，不可信。然觀其辭，亦足通知古之多異術也。讀焉者愼取之而已矣。

▲宋·陳景元《列子冲虛至德眞經釋文序》：

夫莊子未生，而列子之道已汪洋汗漫充滿於太虛，而無形晤可聞也，故著書發揚黃老之幽隱，剖抉生死之根柢。隳弢解袠，決疣潰癰。語其自然而不知其然；意其無爲而任其所爲。辭旨縱橫，

若木葉乾殼，乘風東西，飄飄乎天地之間，無所不至。而後莊子多稱其言，載於論說。故世稱老莊而不稱老列者，是繇莊子合異爲同，義指一貫；離堅分白，有無弃包也。昔列子陸沈圃田四十年而人莫識，藏形衆庶在國而君不知，天隱者也。人有道而人莫譽，道豈細也夫？書有理而世罕稱，理豈粗也夫？之人也，之書也，深矣！遠矣！與物返矣！不其高哉！

僕自總角好讀是書，患無音義解所闇惑。及長，游天台山桐柏，於司馬微水帳之下獲爛書兩卷。標題隱約，乃列子釋文。紙墨敗壞，不任展玩。而急手鈔錄，其脫落蠹碎，墁滅棧損，十已四五矣。而紙尾題云：「唐當塗縣丞殷敬順纂。衡岳墨希子書。」遂草寫藏於巾衍。後於潛山覽有唐道士徐靈府手寫列子洎盧重元注，就於藏室繙景德年中國子監印本，參有校無，會得帖異。比得國子監印本經弃注脫誤長乙共一百六十字，集成訛謬同異一卷，附於釋文之後。已而補亡拾遺，復其舊目。前人所稱最善者如程是豹之別名，禼卨乃泰丙兩字古文，此其博學而多識者。其有越略，惟竢同志損益啓悟。熙寧二年九月九月碧虛子題序。

▲《宋史徽宗本紀》：

（宣和元年六月）甲申，詔封莊周爲微妙元通眞君，列禦寇爲致虛觀妙眞君。仍行册命，配享混元皇帝。

▲宋徽宗《冲虛至德眞經義解序》：

道行于萬物，物囿於一曲。世之人見物而不見道，聖人則見物之無非道者。眞僞立而夢覺分，有無辯而古今異。得者不以智，失者不以愚，而窮達之差，生于力命之不對。爲我者廢仁，爲人者廢

義；而楊朱墨翟之言見笑於大方之家。子列子方且冥眞僞而兩忘，會有無於一致；得喪窮達，付之自爾；爲我兼愛，通於大同。而深憫斯民之迷，見利而忘其眞，如彼爲盜，如彼攫金，迷而不反，馳而不顧，故著書八篇，以明妙物之神，獨往獨來于範圍之外，而常勝之道，持後守柔於不爭之地。其說汪洋，大肆籍外之論，託言於黃帝、孔子，要其歸，皆原於道德之指。然考其言，賾其意，究其所造，至其見神巫而心醉，觀伯昏無人之射而伏地，卒其所以進乎道者，止於乘風而歸，則其去莊周也遠矣。莊子曰：「列子御風而行，猶有所待也。」嗚呼！不疾而速，不行而至，惟天下之至神，老氏之實體。朕萬機之餘，既閱五千言，爲之訓解。又嘗注莊子內篇。而子列子之書，不可以無述也，聊釋以所聞以俟後聖之知我者。政和戊戌閏九月朔日序。

▲宋・范致虛《列子解》吳師中撰序：

世之所貴者，書也。書不過語。語之所貴者，意也。意有所隨。得其意者，雖忘言可也。不明其意，非唯貴非所貴，且又族坐錯立而共排之，烏足與言大方之家。列子蓋鄭國有道之士，觀其立教坐議，闡揚性命之理而救世發藥之言，超越諸子言意之表。大抵以混元爲宗，而屬辭設喻，駸駸乎與莊子並駕而馳矣。俗學世師窘束於名物，不能越拘攣之見，而尋其閫閾，遂相與拒之於聖智之外。若司馬遷尤尊道家之學，而獨不與爲列傳。劉向博物洽聞，校讎群書，乃指穆王、湯問之篇爲迂誕恢詭，非君子之言，其排而斥之，若此，豈非不明其意之所隨，而失其所貴哉？伏見政和訓解，知其解於萬世之後，恢崇道教，將欲引天下之人，反其性命之情，而還太古，賜至渥也。廼命廱泮之儒，兼習道經，而老莊之書一經大手，煥若日星。觀而化者，得所法象，不復可

置議論矣。至列子書，張湛嘗爲之注，而舛駁尤甚；非特不得立言之法，抑亦失經之旨，故士每患之，則得是書之意者，雖欲忘言，其可得耶？左丞范公太初先生，比於燮理之餘，親爲訓釋。推其意，若出於列子之心。究其說，足以解學者之蔽。微言妙道，歷數千百年間，一旦廓然若披雲霧而覩青天。俾讀其書者，不待降席而得於目擊之際，則所以上裨吾君道化之方，其利博哉！爰因摹刻，以廣其傳，謹題編之首云。宣和元年孟秋望日序。

▲宋・高守元《冲虛至德眞經四解序》：

列子姓列，名禦寇，鄭人也。居鄭圃四十年，人無識者，初事壺丘子，後師老商氏，友伯高子，進二子之道，九年而後能御風而行。弟子嚴恢問曰：「所爲問道者，爲富乎？」列子曰：「桀紂唯輕道而重利，是以亡。」其書凡八篇。列子蓋有道之士，而莊子亟稱之。今汴梁鄭州圃田列子觀，即其故隱。唐開元封冲虛至德眞人，書爲冲虛至德眞經。

▲宋・高守元《冲虛至德眞經四解》毛麾序：

太史公敘黃老而先六經，蓋知崇道術矣，何偶遺列子？劉向廼校勘成書，其言明內外，證死生，齊物我，大抵與蒙莊合。至於謂不知我之乘風，風之乘我；周之爲蝶，蝶之爲周；若出一口矣。然後世注說傳者，俱少列子。在晉有張湛，唐有盧重玄。方之南華，湛則郭象，盧則成玄英也。逮宋政和有解，而左轄范致虛謙叔亦有說。當是時，天下立道學，與三舍進士同教養法。儒臣王禮上言：「莊列二書，羽翼老氏，猶孔門之有顏孟，微言妙理，啓迪後人，使黃帝之道粲然復見，功不在顏孟之下，宜詔有司，講究所以崇事之禮。」從之。故其書大行。平陽逸民高守元善長，

收得二解，幷張盧二家，合爲一書，誠增益於學者，因之得以叩玄關，探聖閫，致廣大而盡精微，顧不韙歟？竊嘗謂訓詁之義，自昔爲難。盧序曰：「千載一賢，猶如比肩。萬代有知，不殊朝暮。」可爲喟然歎息也。大定己酉春季月，承務郎前同知沁州軍州事雲騎尉，賜緋魚袋致仕，毛麾序。

▲宋・高似孫《子略》：

劉向論列子書，穆王湯問之事，迂誕恢詭，非君子之言。又觀穆王與化人游，若淸都、紫微、鈞天廣樂、帝之所居；夏革所言，四海之外，天地之表，無極無盡；傳記所書固有是事也。人見其荒唐幻異，固以爲誕。然觀太史公史殊不傳列子，如莊周所載許由、務光之事。漢去古未遠也，許由、務光往往可稽，遷獨疑之；所謂禦寇之說，獨見於寓言耳，遷於此詎得不致疑耶！周之末篇敍墨翟、禽滑釐、愼到、田駢、關尹之徒以及於周，而禦寇獨不在其列。豈禦寇者，其亦所謂鴻蒙、列缺者歟？然則是書與莊子合者十七章，其間尤有淺近迂僻者，特出於後人會萃而成之耳。

至於「西方之人有聖者焉，不言而自信，不化而自行，」此故有及於佛，而世猶疑之。夫「天毒之國紀於山海，竺乾之師聞於柱史」，此楊文公之文也。佛之爲教已見於是，何待於此者乎！然其可疑可怪者不在此也。

▲宋・葉大慶《考古質疑》：

劉向校定列子書，定著八篇，云：「列子，鄭人，與穆公同時，蓋有道者也。孝景時貴黃老術，

此書頗行于世。」大慶案：繆公原注：以下繆公即上鄭穆公。二字古通用。原本未畫一，今姑仍之。立于魯僖三十二年，薨于魯宣三年，正與魯文公並世。列子書楊朱篇云：「孔子伐木於宋，圍于陳蔡。」夫孔子生于魯襄二十二年，繆公之薨五十五年矣。陳蔡之厄，孔子六十三歲。統而言之，已一百十八年。列子繆公時人，必不及知陳蔡之事明矣。況其載魏文侯、子夏之問答則又後于孔子者也。不特此爾。第二篇載宋康王之事，第四篇載公孫龍之言，是皆戰國時事，上距鄭繆公三百年矣。晉張湛爲之注，亦覺其非。獨于公孫龍事乃云「後人增益，無所乖錯而足有所明，亦何傷乎？如此皆存而不除。」大慶竊有疑焉。因觀《莊子讓王篇》云：「子列子窮，貌有飢色。客有言于鄭子陽曰：列禦寇，有道之士也，居君之國而窮，君無乃爲不好士乎？子陽即令官遺之粟。列子再拜而辭。使者去。其妻曰：妾聞爲有道者之妻子皆得佚樂，今有飢色。君過而遺先生食，先生不受，豈不命邪？列子笑曰：君非自知我也。以人之言而遺我粟；至其罪我也，又且以人之言，此吾所以不受也。其卒，民果作難而殺子陽。」觀此，則列子與鄭子陽同時。及攷《史記鄭世家》，子陽乃繻公時二十五年殺其相子陽，即周安王四年癸未歲也。然則列子與子陽乃繻公時人。劉向以爲繆公，意者誤以繻爲繆歟？雖然，大慶未敢遽以向爲誤，姑隱之于心。續見蘇子由《古史列子傳》亦引辭粟之事，以爲禦寇與繻公同時。又觀呂東萊《大事記》云：安王四年，鄭殺其相駟子陽。遂及列禦寇之事，然後因此以自信。蓋列與莊相去不遠。莊乃齊宣梁惠同時，列先于莊，故莊子著書多取其言也。若列子爲鄭繻公時人，彼公孫龍乃平原之客。赧王十七年趙王封其弟勝爲平原君，則公孫龍之事蓋後于子陽之死一百年矣。而宋康王事又後于公孫龍十餘年，列子烏得而預書之？信乎後人所增有如張湛之

言矣。然則劉向之誤，觀者不可不察；而公孫龍、宋康王之事爲後人所增益，尤不可以不知。

▲宋・黃震《黃氏日鈔》：

列子才穎逸而性冲澹，生亂離而思寂寞。默察造化消息之運，於是乎輕死生；輕視人間生死之常，於是乎遺世事。其靜退似老聃，而實不爲老聃；老聃用陰術，而列子無之。其誕謾似莊周，而亦不爲莊周；莊周侮前聖，而列子無之。不過愛身自利，其學全類楊朱，故其書有楊朱篇，凡楊朱之言論備焉。而張湛序其書，乃謂往往與佛經相參。今按列子鄭人，而班馬不以預列傳。其書八篇，雖與劉向校讎之數合，實則典午氏渡江後方雜出於諸家。其皆列子之本眞與否，殆未可知。今考辭旨所及，疑於佛氏者凡二章。其一謂周穆王時西域有化人來，殆於指佛。然是時佛猶未生，而所謂騰而上中天化人之宮者，乃稱神遊，歸於說夢，本非指佛也。其一謂商太宰問聖人於孔子，孔子歷舉三皇五帝非聖，而以聖者歸之西方之人，殆於指佛，然孔子決不黜三五聖人，而顧泛指西方爲聖，且謂西方不化自行，蕩蕩無能名，蓋寓言華胥國之類，絕與寂滅者不侔，亦非指佛也。使此言果出於列子，不過寓言，不宜因後世佛偶生西域，而遂以牽合。使此言不出於列子，則晉人好佛，因列子多誕，始寄影其間，冀爲佛氏張本爾。何相參之有哉？且西域之名，始於漢武，列子預言西域，其說尤更可疑。佛本言戒行，而後世易之以不必持戒者，其說皆陰主列子，皆斯言實禍之。不有卓識，孰能無惑耶？

▲明・宋濂《諸子辨》：

列子八卷，凡二十篇，鄭人列禦寇撰。劉向校定八篇，謂禦寇與鄭繆公同時。柳宗元云：「鄭繆

公在孔子前幾百載，禦寇書言鄭殺其相駟子陽，則鄭繻公二十四年，當魯繆公之十年；向蓋因魯繆公而誤爲鄭爾。」其說要爲有據。高氏以其書多寓言而幷其人疑之，「所謂禦寇者有如鴻蒙列缺之屬。」誤矣。

書本黃老言，決非禦寇所自著，必後人會萃而成者。中載孔穿、魏公子牟及「西方聖人」之事皆出禦寇後。天瑞、黃帝二篇雖多設辭，而其「離形去智，泊然虛無，飄然與大化游，」實道家之要言。至于楊朱、力命篇則「爲我」之意多；疑即古楊朱書，其未亡者剿附于此。禦寇先莊周，周著書多取其說；若書事簡勁宏妙則似勝於周。

間嘗熟讀古書，又與浮屠言合。所謂「內外進矣；而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無弗同也；心凝形釋，骨肉都融，不覺形之所倚，足之所履」，非「大乘圓行說」乎？「鯢旋之潘（合作番）爲淵，止水之潘爲淵，流水之潘爲淵，濫水之潘爲淵，沃水之潘爲淵，氿水之潘爲淵，雍水之潘爲淵，汧水之潘爲淵，肥水之潘爲淵」，非「修習教觀說」乎？「有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死；窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者，其巧妙，其功深，故難窮難終；因形者，其巧顯，其功淺，故隨起隨滅；知幻化之不異生死也，始可以學幻」，非「幻化生滅說」乎？「厥昭生乎濕，醯雞生乎酒，羊奚比乎不筍；久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人久入于機；萬物皆出于機，皆入于機」，非「輪回不息說」乎？「人胥知生之樂，未知生之苦；知死之惡，未知死之息」，非「寂滅爲樂說」乎？「精神入其門，骨骸反其根，我尚何存」，非「圓覺四大說」乎？中國之與西竺，相去一二萬里，而其說若

合符節，何也？豈其得於心者亦有同然歟？近世大儒謂華梵譯師皆竊莊列之精微以文西域之卑陋者，恐未爲至論也。

▲清·《四庫全書總目提要》子部道家類：

《列子八卷》江蘇巡撫採進本　舊本題周列禦寇撰。前有劉向校上奏，以禦寇爲鄭穆公時人，唐柳宗元集有《辨列子》一篇：曰穆公在孔子前幾百歲，列子書言鄭國皆言子產鄧析，不知向何以言之如此？史記鄭繻公二十四年，楚悼王四年圍鄭，殺其相駟子陽。子陽正與列子同時，是歲魯穆公十年，不知向言魯穆公時遂誤爲鄭耶？其後張湛徒知怪列子書言穆公後事，每不能推知其時，然其書亦多增竄非其實。其言魏牟孔穿，皆出列子後不可信云云。其後高似孫《緯略》遂疑列子爲鴻濛雲將之流，竝無其人。今考第五卷湯問篇中，併有鄒衍吹律事，不止魏牟孔穿，其不出禦寇之手，更無疑義。然考《爾雅疏》引尸子廣澤篇曰：墨子貴兼，孟子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別囿，其學之相非也數世矣，而已皆弇於私也。天帝皇后辟公宏廓宏溥介純夏幠冢晊昄皆大也，十有餘名而實一也。若使兼公虛均衷平易別囿，一實也則無相非也云云。是當時實有列子，非莊周之寓名。又穆天子傳出於晉太康中，爲漢魏人之所未睹，而此書第三卷《周穆王篇》所敘駕八駿，造父爲御，至巨蒐登崑崙，見西王母於瑤池事，一一與傳相合，此非劉向之時所能僞造，可信確爲秦以前書。考《公羊傳隱公十一年》子沈子曰，何休註：曰子沈子，後師沈子。稱子冠氏上，著其爲師也。然則凡稱子某子者，乃弟子之稱師，非所自稱。此書皆稱子列子，則決爲傳其學者所追記，非禦寇自著。其雜記列子後事，正如莊子記莊子死，管

子稱吳王西施，商子稱秦孝公耳，不足爲怪。晉光祿勳張湛，作是書註，於天瑞篇首所稱子列子字，知爲追記師言；而他篇復以載及後事爲疑，未免不充其類矣。書凡八篇，與漢志所載相合。趙希弁讀書附志，載政和中宜春彭瑜，爲續石軍倅，聞高麗國列子十卷，得其第九篇曰元瑞於靑唐卜者云云。今所行本，皆無此卷，殆宋人知其妄而不傳歟？其註自張湛以外，又有唐當塗丞殷敬順釋文二卷。此本亦散附各句下，然音註頗爲淆亂，有灼然知爲殷說者，亦有不辨孰張孰殷者。明人刊本，往往如是，不足訝也。據湛自序，其母爲王弼從姊妹，湛往來外家，故亦善談名理。其註亦弼註老子之亞，葉夢得避暑錄話，乃議其雖知列子近佛經，而逐事爲解，反多迷失。是以唐後五宗之禪繩晉人，失其旨矣。

▲清．《四庫全書總目提要》子部道家類：

《冲虛至德眞經解八卷》內府藏本　　宋江遹撰。遹自署杭州州學內舍生，始末未詳。是書乃所註列子，據舊刻標題，蓋經進之本。其稱冲虛至德眞經者，案唐書藝文志：天寶元年，詔號莊子爲南華眞經，列子爲冲虛眞經，文子爲通元眞經，亢倉子爲洞靈眞經，故有是名。其兼稱至德，據晁公武讀書志，宋景德中所加也。老莊二子，自王弼郭象作註後，著錄者不下百家，列子今尙僅存註本之行於世者，張湛殷敬順以外，惟林希逸口義，及遹此書而已。此書焦竑國史經籍志作二十卷，與今本不符。然今本首尾完具，不似闕佚，竑所著錄，大抵雜鈔史志書目，舛漏相仍，僞妄百出，所記卷數，不足憑也。張湛註詞旨簡遠，不尙繁詞。遹此註，則仿郭象註莊之體，擺落訓詁，自抒會心，頗要標新，往往得言外之旨。其閒如周穆王篇，註云：穆王亦丹臺之舊侶也，

謫降人間，塵俗之氣，尙未深染，故能安栖聖境。此雖下乘之所居，豈胎生肉人所能到哉？殆似杜光庭林靈素輩語，未免自穢其書。考諸宋史，徽宗時始立三舍法，遹自稱曰內舍生，其嘗道君上號之日，作此以附和方士之局乎？又如楊朱篇，謂列子以禦寇爲名，蓋以閑先聖之道爲己任。湯問篇，解魏黑卵邱邴章來丹之名曰：黑者，陰之色；卵者，陰之類；魏者，高顯之所。魏黑卵者，老陰之象也。邴者，明之盛。章者，文之成。邱者，中高之地。邱邴章者，老陽之象也。丹合陽來丹則少陽之方浸而長也云云，亦未免於穿鑿。然大致文辭都雅，思致玄遠，迥在林希逸書之上也。

▲清・任大椿《列子釋文考異序》：

通考載列子釋文一卷，唐當塗縣丞殷敬順撰。（其書引荀子楊倞注，則憲宗以後人也。）余於乾隆戊戌教學淮陰，嘗過淮瀆廟，見有道藏殘帙數架，遂檢得此本。書分上下二卷，（與通志同。）體例仿陸氏經典釋文。凡所徵引多爲前代逸書；又於正文之下附載異文，率皆當時流傳舊本。夫藏書之家得一宋元佳刻，已若璆璧；況此書所載一作又作之本更在唐以前耶？道家諸子，莊列並稱；奇詞隱義，最尙音釋。莊子釋文列諸經典之末，遂克盛行；列子釋文秘在道藏，故見之者希。考今本列子目錄之前雖並標張湛注文及敬順釋文，而每卷篇首乃獨標湛注，更不辨何者爲釋文矣。試以道藏本證之，則注自爲注，釋文自爲釋文，不待研索而知也。又今本列子所載釋文闕佚甚多，其于湛注加音釋者咸省汰焉。訛文錯簡彌復不少，皆不及道藏本之完善。是書與莊子釋文後先輝映，允宜並行于時。余故仿照道家原本別爲專刻，使之流布藝林。又取古今本之異同標其崖略，附一卷於書後。至于以盡爲進，以賢爲形，析疑辨誤如劉向所云者，則未之幾及也。乾隆五十二年十月興化任大椿書。

▲清・秦恩復《列子盧重玄注序》：

列子先於莊子而書最後出，史遷不爲立傳，學者遂疑爲依託。以故注南華者不下數十家，獨沖虛祇張湛一注孤行於世。唐當塗縣丞殷敬順爲之釋文，宋碧虛子陳景元補其遺。景元序稱曾於潛山得見徐靈府手寫列子洎盧重玄注。考新唐書宰相表重玄爲盧思道玄孫，藏用之弟。藏用注老子二卷，莊子十二卷；重玄有夢書四卷，均載藝文志中，今並不傳。惟重玄所注列子自唐藝文志以下皆不著錄。至鄭樵通志、焦竑經籍志始有其目。余於南北藏書家訪求盧注十餘年，今始得於金陵道院。書凡八卷，楊朱一篇注佚其半。其書羽翼張注，頗有可採者。間有徵引，皆與古本相合。宰相表云：重玄仕至司勳郎中。今稱通事舍人者，就其注書時而標題也。沈汾續仙傳云：開元二十三年命中書舍人徐嶠、通事舍人盧重玄齎璽書迎張果於常州，則知重玄奉詔注書之時正官通事舍人之時也。由唐迄今幾及千載，歷代搜奇好古之士網羅放失，不遺餘力，而盧注未經采錄。夾際、弱侯號稱淹博，縹緗什襲，又不廣爲流通。向非入之道家，遞相纂述，不幾終遭沉晦邪？傳寫日久，譌謬滋多。爲之是正文字，辨張、盧字句之異同，補殷陳釋文所未備。其有烏馬魚魯灼然可知者，隨加刊正，不復存疑。或辭義難通，字文牽混，仍其舊本，未敢以臆爲斷，別加考證以相參檢而已。校刻既竣，復得歙縣汪君孝嬰補正數條，附錄卷末，以竢將來。懼蹈班生露才揚己之譏，庶守宣聖多聞闕疑之義云爾。嘉慶九年甲子正月七日江都秦恩復序。

▲清・汪繼培《列子序》：

世所傳列子八卷與漢書藝文志篇帙符合。其文或淺近卑弱，於韓策所稱貴正，尸子、呂氏春秋所

稱貴虛之旨，持之不堅，故先儒多疑其僞。張湛序謂所明往往與佛經相參，大歸同於老莊，又云莊子、愼到、韓非、尸子、淮南、玄示、旨歸多稱其言。實則原書散帙，後人依採諸子而稍附益之，其會稡補綴之迹，諸書見在者可覆按也。湛注明簡，昔人方之王弼郭象之注老莊。唐殷敬順因湛注爲釋文，二家各自爲書。元明以來，刋本皆以釋文入注，溷殽不別。余從錢塘何君元錫所得張注影宋鈔本，又錄釋文專本於吳山道藏，二書迺復釐然。同邑陳君春讀而善之，因取以付梓，屬余參訂。影宋本間有缺誤，以纂圖互注本、世德堂本、虞九章王震亨同訂本、盧學士文弨群書拾補所載道藏本補正數字。釋文所稱一作此多與之合，雖爲脫誤，舊本如是，不敢輒改也。宋本六十葉，每葉廿八行，行廿六字，注雙行，行卅字。張湛序、劉向叙錄原脫，據別本補之卷首。原題冲虛至德眞經，今作列子，以還舊稱云。癸酉四月十二日蕭山汪繼培識於環碧山房。

▲清・姚際恆《古今僞書考》：

稱列禦寇撰。劉向校定八篇；漢志因之。向云：「鄭人也，與鄭繆公同時。」柳子厚曰：「劉向古稱博極群書，然其錄列子，獨曰『鄭繆公時人。』鄭繆公在孔子前幾百載，列子書言……「鄭殺其相駟子陽……』則鄭繻公二十四年，當魯繆公之十年。向蓋因魯繆公而誤爲鄭爾。」案，柳之駁向誠是；晉張湛註已疑之。若其謂因魯而誤爲鄭，則非也。向明云鄭人，故因言鄭繆公，豈魯繆公乎！況書中孔穿、魏牟亦在魯繆公後，則又豈得爲魯繆公乎！高似孫曰：「太史公……不傳列子。如莊周所載許由，務光……遷猶疑之。所謂列禦寇之說，獨見於寓言耳；遷於此詎得不致疑耶！莊周末篇叙墨翟、禽滑釐、愼到、田駢、關尹之徒，以及於周，而禦寇獨不在其列：豈

禦寇者其亦所謂鴻蒙、列缺者歟？然則是書與莊子合者十七章，其間尤有淺近迂僻者，出於後人會粹而成之耳。」案高氏此說最爲有見。然意戰國時本有其書，或莊子之徒依託爲之者；但自無多，其餘盡後人所附益也。以莊稱列，則列在莊前，故多取莊書以入之。至其言「西方聖人」，則直指佛氏；殆屬明帝後人所附益無疑。佛氏無論戰國未有，卽劉向時又寧有耶！則向之序亦安知不爲其人所託而傳乎？夫向博極群書，不應有鄭繆公之謬，此亦可證其爲非向作也。後人不察，咸以莊子中有列子，謂莊子用列子；不知實列子用莊子也。莊子之書，洸洋自恣，獨有千古，豈蹈襲人作者！其爲文，舒徐曼衍中仍寓拗折奇變，不可方物；列子則明媚近人，氣脈降矣。又莊子之叙事，迴環鬱勃，不卽了了，故爲眞古文；列子叙事，簡淨有法，是名作家耳！後人反言列愈于莊。柳子厚曰：「列較莊尤質厚。」洪景盧曰：「列子書事，簡勁宏妙，多出莊子之右。」宋景濂曰：「列子書簡勁宏妙，似勝於周。」王元美曰：「列子與莊子同叙事，而簡勁有力。」如此之類，代代相仍，依聲學古。噫！以諸公號能文者而於文字尙不能盡知，況識別古書乎！又況其下者乎！

▲清・錢大昕《十駕齋養新錄》卷八「釋氏輪廻之說條」：

列子天瑞篇：「林類曰，死之與生，一往一反，故死於是者，安知不生於彼。」釋氏輪廻之說蓋出於此。列子書晉時始行，恐卽晉人依託。

▲清・姚鼐《跋列子》（《惜抱軒文後集》卷二）

莊子、列子皆非盡本書，有後人所附益。然附益莊子者，周秦人所爲。若今世列子書，蓋有漢魏

後人所加。其文句固有異於古者。且三代駕車以驅馬，自天子至卿大夫一也。六馬爲天子大駕，蓋出於秦漢君之侈，周曷有是哉？白虎通附會爲說曰：「天子之馬六者，示有事於天地四方。」此謬言也。列子周穆王篇，王駕八駿，分於二車，皆兩服兩驂。此列子文之眞也。至湯問篇言泰豆教造父御六轡不亂，而二十四蹄所投無差。此非周人語也。且既二十四蹄矣，轡在手者安止六乎？僞爲古文尙書者取說苑「腐索御奔馬」之文，而更曰「朽索御六馬」，皆由班氏誤之耳。（古書惟荀子有「伯牙鼓琴，六馬仰秣」語。此言在廄秣馬有六，聞音捨秣仰聽，與駕車時不相涉。）自晉南渡，古書多亡缺，或輒以意附益。列子出於張湛，安知非湛有竄入者乎？吾謂劉向所校列子八篇，非盡如今之八篇也。

▲清・鈕樹玉《列子跋》（《匪石先生文集》卷下）

列子八篇，漢藝文志同。劉向爲之序。余讀而異焉。善乎太史公序莊而不序列也。蓋列子之書見於莊子者十有七條，泛稱黃帝五條，鬻子四條，鄧析、關尹喜、亢倉、公孫龍或一二見，或三四見；而見於呂覽者四條。其辭氣不古，疑後人雜取他書而成其說。至周穆王篇、湯問篇所載，語意怪誕，則他書所無。或言西方聖人，或言海外神仙，以啓後人求仙佞佛之端，此書其濫觴矣。孟子闢楊、墨，今墨書尙有，而楊朱之說僅見於此書，故博稽者不廢覽觀。然太史公曰，「百家言黃帝，其文不雅馴，搢紳先生難言之。」其卓見不亦超絕哉？

▲清・吳德旋《辨列子》（《初月樓文續鈔》卷一）：

列子書非列子所自作，殆後人剽剝老莊之旨而兼采雜家言傅合成之。中惟周穆王篇旨奧詞奇，筆勢迴出，固是能者爲之，但未知果出列子否耳。柳子厚以劉向稱列子鄭穆公時人，謂與書詞所稱

引事不合；而姚惜抱則云，今世所傳列子書多有漢魏後人加之者。吾因是頗疑列子實鄭穆公時人，向所見列子八篇中當有與鄭穆公問答語耶？抑出處時事有可考而知耶？不然，向何至疏謬若此？柳子又以莊周爲放依其詞。第即周穆王篇言之則可；至如湯問、楊朱、力命等篇，乃不逮莊生書遠甚。而其詞與莊生相出入者，又未知孰爲後先矣。夫以柳子之識，而猶有此蔽，則信乎辨古書之眞僞者難其人也。

▲清・兪正燮《癸巳存稿》卷十「火浣布說」條：

抱朴子論仙云：魏文帝「謂天下無切玉之刀、火浣之布。及著典論，嘗據言此事其間。未期二物畢至，帝乃歎息，遽毀斯論。」今案文帝謂世稱火鼠毛爲布，垢則火浣如新者，妄也。火無生育之性，鼠焉得生其間？爲典論，刻之太學。明帝世有奉此布來貢者，乃刋去此碑。而列子湯問篇云：「周穆王征西戎，得錕鋙之劍，火浣之布。布浣則投之火，出火而振之，皓然疑乎雪。皇子以爲無此物，傳之者妄也。蕭叔曰：皇子果於自信，果於誣理哉！」列子晉人王浮、葛洪以後書也。以仲尼篇言聖者，湯問篇言火浣布知之。

▲清・何治運《書列子後》（《何氏學》卷四）：

余少讀列子，見其言不能洪深，疑其僞而不敢質。後讀十駕齋養新錄，疑爲魏晉人僞撰，而後知有識者果不異人意也。列子稱「四海」、「四荒」、「四極」，則其書出爾雅後矣。又稱「太初」、「太始」、「太素」，則其書出易緯後矣。又稱「西極化人」、「西方有人焉，不知其果聖歟，果不聖歟」，則其書出佛法入中國後矣。又稱火浣布事「皇子以爲傳之者妄。蕭叔曰：皇子

果於自信，果於誣理哉。」案：魏文博極群書，使得見此書，則典論中所云云者早已刋削，是其書又出典論後矣。又晉世清譚之流於老莊佛之外，未嘗及此書一字，此亦杜預注春秋不見晚出尚書之比。且莊子頗詆孔子，此自道家門戶不同儒家之故。而此書以黃帝孔子並稱聖人，則又出於二漢聖學昌明之後，必非戰國之書也。魏晉時多僞書，如古文尚書、孔子家語、孔叢子，皆列子之類也。而三書之文作不得列子一脚指，則以清談自是晉人勝場，難與爭鋒也。

▲清・光聰諧《有不爲齋隨筆》卷己：

列子史記無傳，難定其時世。劉子政以爲與鄭穆公同時，柳子厚辨之，王元美又以爲傳寫字誤，哂子厚辨其不必辨。要之，莊子書中旣稱引列子，則其時世不後於莊。其書多增竄入後事，張處度作註時已言之，顧人猶信增竄者率皆先秦以上人。今考湯問篇末言火浣布，皇子以爲無此物，傳之者妄，正指魏文典論中非火浣布事。皇子者，魏文也。是建安時尚有人增竄，則距處度作註時不遠矣。

古書辭皆不相襲，李習之答王載言書論之當矣。今古書由後追叙前事，左氏曰「初」，史遷曰「是」，他古書更無曰「初」、曰「先是」者，獨列子仲篇篇稱「初，子列子好游」，其爲後人增竄，此亦一證。

▲《漢書藝文志》：

《列子》歷代書志：

《列子》八篇。（自註）：名圄寇，先莊子，莊子稱之。

▲《隋書經籍志》：

《列子》八卷。（自註）：鄭之隱人列禦寇撰。東晉光祿勳張湛注。

▲《舊唐書經籍志》：

《列子》八卷，列禦寇撰，張湛注。

▲《新唐書藝文志》：

張湛注《列子》八卷，列禦寇。

▲宋．晁公武《郡齋讀書志》卷十一道家類：

張湛注《列子》八卷。右，鄭列禦寇撰。劉向校定八篇云繆公時人，學本於黃帝、老子，清虛無為，務崇不競。其寓言與莊周類。晉張湛注。唐號冲虛眞經。景德中加至德之號。《力命篇》言壽夭不存於葆養，窮達不繫乎知力，皆天之命。《楊朱篇》言極耳目之欲，而不卹生之危；縱酒色之娛，而不顧名之醜；是之謂制命於內。劉向以二義乖背，不似一家之言。予以道家之學，本於世衰道喪，物僞滋起。或騁知力以圖利，不知張毅之走高門，竟以病殞；或背天眞以徇俗，不知伯夷之在首陽，因以餒終。是以兩皆排擯，欲使好利者不巧詐以干名。好名者不矯妄以失性爾，非不同也。雖然，儒者之道則異乎是；雖知壽夭窮達非人力也，必修身以竢焉。以為立巖牆之下而死者，非正命也。知耳目之於聲色，有性焉。以為其樂也外，而不易吾內。嗚呼！以此自為，則為愛己；以此教人，則為愛人。儒者之道所以萬世而無弊歟！

▲《郡齋讀書志》卷十一道家類：

《列子釋文》一卷。

右，唐殷敬順撰。敬順嘗爲當塗丞。

▲宋．陳振孫《直齋書錄解題》卷九道家類：

《列子》八卷，鄭人列禦寇撰，穆公時人。（自注：）按劉向校定八篇，謂列禦寇與鄭繆公同時。柳宗元云：鄭繆公在孔子前幾百載，禦寇書言鄭殺其相駟子陽，則鄭繻公二十四年當魯穆公之十年。向蓋因魯穆公而誤爲鄭耳。

《列子》注八卷，晉光祿勳張湛處度撰。

《列子釋文》二卷，唐當塗縣丞殷敬順撰。

▲《宋史藝文志》：

張湛《列子音義》一卷。張湛《列子注》八卷。徽宗《列子解》八卷。

參考書目

大正藏　新文豐出版社印行

正統道藏　新文豐

全上古三代秦漢三國六朝文　清・嚴可均

穆天子傳

莊子集釋　清・郭慶藩

晏子春秋

管子

列子張湛注

沖虛至德眞經義解　宋・徽宗

沖虛至德眞經四解　宋・高守元

沖虛至德眞經解　宋江遹

沖虛至德眞經鬳齋口義　宋・林希逸

呂氏春秋

韓非子

書名	作者
戰國策	
史記	漢・司馬遷
淮南子	漢・劉安
新序	漢・劉向
說苑	漢・劉向
論衡	漢・王充
金樓子	梁元帝
高僧傳	梁・釋慧皎
太平御覽	宋・李昉
太平廣記	宋・李昉
郡齋讀書志	宋・晁公武
直齋書錄解題	宋・陳振孫
子略	宋・高似孫
諸子辨	明・宋濂
四庫全書總目提要	清・紀昀
諸子平議	清・俞樾
漢魏兩晉南北朝佛教史	民國・湯用彤

列子與佛典　季羡林
古史辯　顧頡剛
僞書通考　張心澂
先秦諸子繫年　錢穆
列子集成　嚴靈峯
列子集釋　楊伯峻
列子校釋　陶光
先秦經籍考　江俠菴編譯
列子研究　莊萬壽
列子譯注　嚴捷、嚴北溟

文史哲大系 ㉒

列子探微

著作者：蕭登福
發行者：范惠美
出版者：文津出版社
臺北市建國南路二段二九四巷一號
郵政劃撥：〇〇一六〇八四一〇號
電話：三六三五〇〇八・三六三六四六四
登記證：局版臺業字第八一一號
定價：新台幣一四〇元
中華民國七十九年三月出版

版權所有・翻印必究

ISBN 957—9400—24—5



ISBN 957-9400-24-5
定價：新台幣 140 元